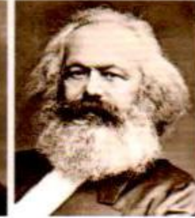
مجموعة من المؤلفين

الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية

قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز










إشراف وتحرير:
سمير بلكفيف

جداول Jadawel



الفلسفة الألمانية
والفتوحات النقدية

مجموعة من المؤلفين

الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية

قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز

إشراف وتحرير:
سمير بلكفيف

Jadawel جداول

الكتاب: **الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية .. قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز**
المؤلف: **مجموعة من المؤلفين**
إشراف وتحرير: **سمير بلكفيف**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني/ يناير 2014
ISBN 978-614-418-210-9

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2014 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المسهمون في الكتاب

الإشراف والتحرير:

سمير بلكفيف/ الجزائر

الدراسات والترجمات:

عبد العزيز بومسهولي / المغرب
مصطفى شميعة / المغرب
زهور حمرالعين / الجزائر
المولدي عزديني / تونس
نوفل الحاج لطيف / تونس
سعاد حمداش / الجزائر
عماد نبيل / لندن
بشير خليفة / العراق
نبيل محمد صغير / الجزائر
نورالدين علوش / المغرب
محيي الدين قليع / تونس
سمير بلكفيف / الجزائر
حامدي مليكة / تونس

المحتويات

الإهداء...13

مقدمة...بقلم سمير بلكفيف 15

القسم الأول: كانط والدرس النقدي

كانط والتغيير- الراهن علّة التغيير....................عبد العزيز بومسهولي 19

القسم الثاني: الحرية بما هي وجه آخر للنقد

أسس أنطولوجيا الحرية الإنسانية لدى شلّنغ.............. محيي الدين قليع 29

1-الحرية الإنسانية بين واقعة الإحساس ومطلب المفهمة أوفي المفارقة الميتافيزيقية..29

2- رؤية العالم أو الأفق الأنطولوجي للحرية..38

3- الحدس الذهني أو الوجه الآخر لعلاقة الحرية بالضرورة...........................61

خاتمة...64

المصادر والمراجع..65

القسم الثالث: نحو إرساء أسس النقد الإبيستمولوجي

النقد الفينومينولوجي عند إدموند هوسرل................ زهور حمرالعين 73

1- ميلاد الفينومينولوجيا..74

2- نقد النزعة الموضوعية..78

3- الفلسفة علم دقيق..80

4- المنهج الفينومينولوجي..84

المصادر والمراجع..91

فينومينولوجيا هوسرل وأثرها في بناء مفاهيم نظرية التلقي......... مصطفى شميعة 95

أولًا- الفلسفة الظاهراتية بين إدراك المعنى وقصدية الوعي........................97

ثانيًا- ظاهراتية إنجاردن وقصدية العمل الفني..103

ثالثًا- فينومينوجيا التلقي عند إيزر..109

خاتمة..112

المصادر والراجع..113

القسم الرابع: جينالوجيا النقد أو في نسف القيم

نيتشه والنقد الجينالوجي.............................. المولدي عزديني 117

1- الحدود الفلسفيَّة الممكنة للجينالوجيا..118

2- الجينالوجيا وأنسابها..121

3- في إيجابية التقويم الجينالوجي..125

4- طموح الأثر الأخلاقي إلى الخلود وصراع الذَّاكرة مع النِّسيان..............131

خاتمة..145

المصادر والمراجع..147

القسم الخامس: النقد الجذري للميتافيزيقا

سؤال الروح عند هايدغر-مقاربات دريدا..................... عماد نبيل 155

«ما معنى الميتافيزيقا؟» «مارتن هايدغر».................... سعاد حمداش 175

1- النص المترجم..177

2- تمديد التساؤل الميتافيزيقي..178

3- إعداد السؤال..180

4- القلق يوضّح اللاشيء..185

5- ماذا نعني باللاشيء ؟..185

تنبيهات المترجم..193

خاتمة..197

القسم السادس: النقد المادي-الاقتصادي

ماركس ونقد المجتمع........................بشير خليفة 201

1- العامل المادي وأثره على تطور المجتمع..203

2- المجتمع من وجهة نظر ماركس..205

3- أسباب ظهور الطبقية في المجتمع..207

4- التطور التاريخي للمجتمع..210

خاتمة..220

القسم السابع: النقد الإيديولوجي والسوسيو-ثقافي

نقد الوضعية لدى هابرماس........................ نوفل الحاج لطيف 223

المصادر والمراجع..232

الاعتراف والعدالة لـ«إكسل هونيث»........................ نورالدين علوش 233

1- مقدمة المترجم..233

2- العدالة والاعتراف- أطروحة نقدية جديدة..235

3- العدالة الاجتماعية والاعتراف..236

4- المساواة وتحقيق الذات..238

5- المبادئ المعيارية للعدالة الاجتماعية..238

6- الدور النقدي لتصور العدالة المرتكز على نظرية الاعتراف.................240

7- تقويم التطورات الأخلاقية...242

خاتمة...246

فولفغانغ إيزر والمنعرج النقدي في فعل القراءة................. نبيل محمد صغير249

أولا - الخلفيات المعرفية والعلائق الإبيستمولوجية لنظرية التلقي..............251

1- الحركة الشكلانية الروسية...252

2- فلسفة الجشطالت..256

3 - الفينومينولوجيا...258

4- الهيرمينوطيقا..261

ثانيًا- فعل القراءة: تحوّل حداثي - قيميًا ومنهجيًا.............................265

الخاتمة..270

Etude et Analyse de: « La critique de la raison » de Kant 310

Belkfif Samir

Introduction...310

Définition de la critique 308

Les sources des connaissances.......................................307

a) L'expérience et l'apriori 307

b) Le jugement synthétique A priori.................................... 306

Distinctiondesjugementsanalytiquesetdesjugementssynthétiques..306

Il ya des jugements synthétiques (a priori)..............................304

L'espace et le temps.. 303

Conséquences...301

l'analytique des concepts.. 299

La dialectique transcendantale...297

-1 définitions...297

La physiologie rationnelle..296

La Cosmologie rationnelle 294

Les quatre antinomies...294

La théologie rationnelle...292

Conclusion... 291

Bibliographie 290

Logicisme، Objectivité et Rationalité chez «Gottlob Frege 289

Hamdi Mlika

Logicisme، Objectivité et Rationalité chez «Gottlob Frege»..........289

1- **Le programme logiciste**...287

1.1- Les lois arithmétiques reposent-elles sur des faits physiques ?..284

1.2- Les lois de l'Arithmétique sont-elles synthétiques a priori ? 283

Les lois de l'Arithmétique sont-elles de nature purement logique ?........283

2- La définition fregéenne du nombre comme recherche d'un concept général du nombre cardinl..................................280

Frege s'explique dans le § 39 commesuit.................................279

3- **Difficultés de la définition et limites du logicisme**................277

Belna écrit...277

Dans son Introduction، Frege écrit 276

Bibliographie...274

الإهــداء

أملًا في حداثة عـربيـة...
وفي تنـويريين عـرب...
أُنـجز هذا العمل...

مقدمة

إن الدرس الذي تقدمة الفلسفة الغربية، وبالتحديد الفلسفة الألمانية -حديثة أومعاصرة- هو درس نقدي بامتياز، فليس النقد سمة مرتبطة بالفلسفة الكانطية فحسب، التي جرت المقررات الجامعية والبحثية على اعتبارها نقدية بالأساس، فصحيح أن كانط قد دشن عصرًا نقديًا تنويريًا شعاره استعمال العقل بشجاعة، غير أن سمة النقد كمساءلة للموضوع الفلسفي ومحتواه قد ظل يلازم الفكر الألماني عبر تضاعيفه التاريخانية، ليس هناك ما فوق النقد أوالـ«ميتا نقد»، كل ما هناك تراكمات جرى تقديسها بفعل العمل التاريخي، سيكون العقل الفلسفي في ألمانيا متحررًا من براثن الأسبقيات والبديهيات، إنه بناء لكشف جديد وتضحية إبستيمولوجية بمعطيات سابقة، إنه مساءلة واستنطاق وكشف ونقد، وهو آلية ستدفع بالفكر الألماني-مقارنة بغيره- إلى إحراز تقدم ملحوظ على مستوى الحقول المعرفية أو على الأقل في التأصيل لأفكار وقضايا لم يسبق التطرق إليها.

لقد تحول النقد في الفلسفة الألمانية وبالتحديد مع كانط إلى فلسفة، من أجل بيان إمكان المعرفة، قبل إصدار الأحكام، وتحديد ما يمكن معرفته قبل التوجه نحو موضوع المعرفة، وأسبقية سؤال «كيف أعرف؟» على سؤال «ماذا أعرف؟»، وقد أجاب كانط في كتبه النقدية عن أسئلته الشهيرة: «ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ ماذا يمكنني أن آمل؟» والتي أخذت عناوين نقدية واضحة: «نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم»، وهو المشوار النقدي الذي استأنفه «فيخته» من خلال مؤلف: «نقد كل وحي»، ثم تحول النقد إلى علم وتيار مع إدموند هوسرل، ونقد اللاهوت مع فيورباخ، ونقد المجتمع عند ماركس، ونقد القيم مع نيتشه، ونقد الإيديولوجيا والأداتية مع هابرماس.

إن النقد هنا إعادة بناء (reconstruction)، ويحتوي إعادة البناء على عمليتي الهدم

والبناء في الوقت نفسه، وكما هو الحال في الفعل الألماني (aufheben) الذي أصبح لب الجدل عند هيغل، الهدم والبناء، الإثبات والتجاوز، الإيجاب والسلب.

هذا الكتاب هو محاولة فلسفية جادة لاستخراج منطوق الدرس النقدي في الفلسفة الألمانية عبر شخصياتها الفلسفية المتميزة، وهو درس حضاري يعكس مدى أهمية النقد في البناء الحضاري للأمم والمجتمعات، وما أحوجنا نحن العرب-المسلمين إلى نقد حضاري ثلاثي الأبعاد لتحرير الذات العربية من أسرها التاريخي؛ الأول نقد الموروث القديم وإعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة، والثاني نقد الوافد الجديد من الغرب، أما الثالث فهو نقد الواقع حتى لا ينحصر النقد الحضاري في نقد النص وحده.

سمير بلكفيف

جامعة خنشلة-الجزائر

القسم الأول:

كانط والدرس النقدي

كانط والتغيير - الراهن علة التغيير

عبد العزيز بومسهولي - المغرب

إذا ما افترضنا بأن الحاضر وحده يوجد، فهل معنى ذلك أنه بمثابة جوهر كانط الدائم الذي لا تزيد كميته ولا تنقص في الوجود؟ وهل معنى ذلك أن الحاضر هوالزمان ذاته وليس مجرد بعد لهذا الزمان؟ وإذا ما اعتبرناه جوهرًا ثابتًا دائمًا على طريقة كانط، فكيف يمكننا أن نفسر التغير الذي يستلزم طبيعة العلاقات الناشئة في الزمان باعتبارها ممكنات مشروطة بهذا الحاضر؟ وهل معنى ذلك أن الحاضر بما هوحاضر هوعلة التغير؟

ربما أسعفنا تحليل كانط بهذا الخصوص في حل مسألة الحاضر باعتباره أسًّا للزمان وليس مجرد بعد له فقط، ودرءًا لأي التباس، فكانط لا يشير إلا إلى الدائم الذي يضمن وحده الزمان ودوامه أي إنه لا يسمي الحاضر، وإنما يسمي الجوهر أي واقعي الظاهرات الذي يظل دائمًا هو أسّ لكل تحول، وهذا الجوهر هوما يطابق الزمان الذي يدوم ولا يتحول والذي لا يمكن أن نتصور فيه التتالي (التعاقب) والمعية (التزامن) إلا باعتبارها تعينات للظاهرات في الزمان[1]، وباعتمادنا لهذا المنظور يمكننا انطلاقًا من تحليل كانط أن نؤول هذا الجوهر بالحاضر، ومن ثمة فإن الحاضر هوالأجدر بأن يغدو مطابقًا للزمان؛ أي لهذا الدائم الذي فيه وحده تكون العلاقات الزمنية ممكنة (لأن المعية والتالي هما العلاقتان الوحيدتان في الزمان)، ومعناه حسب كانط أن الدائم «هوأس التصور الأمبيري Empirique للزمان نفسه، وهو وحده ما يجعل كل تعين زماني ممكنًا، ويعبر الدوام بعامة عن الزمان بوصفه اللازمة الثابتة لكل وجود الظاهرات، ولكل تحول ولكل معية. ذلك لأن التحول لا يتعلق بالزمان في ذاته، بل فقط بالظاهرات في الزمان. (وكذلك فالمعية

(1) عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص137.

ليست حالًا للزمان نفسه لأنه ليس في الزمان البتة أجزاء متزامنة، بل كلها متتالية).

إذا كنا نريد أن ننسب إلى الزمان نفسه تتاليًا، فإنه يجب أن نتصور أيضًا زمانًا آخر يكون فيه هذا التتالي ممكنًا. وفي الدائم وحده إنما يحظى الوجود في مختلف أجزاء التسلسل الزماني بكم نسميه المدة. ذلك أن الوجود في مجرد التتالي لا يفعل سوى أن يندثر ويظهر على الدوام دون أن يكون له أدنى كم»[1].

من خلال برهان كانط نستنتج العناصر التالية:

1- الدائم هو أس للتصور الأمبيري للزمان نفسه، بدون الدائم يتعذر تعين الزمان كما تتعذر التجربة.

2- الدائم هو الثابت الجوهري الملازم لوجود الظاهرات وللتغير والمعية.

3- الدائم هو شرط كل علاقة زمنية ممكنة.

4- الدائم في كل الظاهرات هو الموضوع نفسه أي الجوهر ذاته.

5- التغير هو نمط وجود الدائم أو الجوهر.

إن هذه التصورات هي بمثابة برهان للتدليل على مبدأ دوام الجوهر الذي يصوغه كانط في العبارة التالية: «الجوهر يدوم مع كل تغيرات الظاهرة، وكميته في الطبيعة لا تزيد ولا تنقص»[2].

من الممكن أن نمضي بعيدًا إلى حد اعتبار دوام الجوهر تغيرًا في الآن ذاته، فالدائم يدوم لأنه يتغير مادام أن نمط وجوده إنما يكمن في قدرته على توليد التغير، فبدون التغير ليس هناك دوام، وبالتالي ليس هناك من دائم وليس ثمة جوهر، إذن فما يدوم يتغير، وما يتغير يدوم، وهي المفارقة التي ينبهنا إليها كانط في العبارة التالية: «وحده الدائم (الجوهر) متغير، والمتنوع le variable لا يحتمل التغير، وإنما يحتمل فقط التحول «transformation»، مادام أن بعض التعيينات تنتهي وبعضها الآخر يبدأ»[3].

(1) نقد العقل المحض، ص137.

(2) المصدر نفسه، تمثيلات التجربة، التمثيل الأول.

(3) Kant, critique de la raison pure, Gallimard, 1980, p 229.

ارتأينا هنا العودة إلى الترجمة الفرنسية لنقد العقل المحض، توخيًا للدقة، لذا ترجمنا هنا «le variable» بالمتنوع عوض المتحول في الترجمة العربية واعتمدنا صيغة التحول «transformation» عوض تبدل في الترجمة العربية.

في هذه المفارقة يمكن فهم إشكالية الدائم/ الجوهر باعتبارها هي ذاتها إشكالية التغير الذي يعبر عن نمط وجود الحاضر، أو نمط الكينونة التي لا ينكشف وجودها إلا من خلال الصيرورة.

هناك إذن، وجهان لهذه المفارقة:

الوجه الأول: وحده الدائم متغير، فالدائم ليس ساكنًا ولا ثابتًا استاتيكيًا، وإنما هووجود تتحدد هويته بالتغير الملازم له دومًا.

الوجه الثاني: المتنوع لا يحتمل التغير بل التحول باعتباره حالة من حالات الدائم.

إن التغير نمط وجود الجوهر الدائم بينما التحول حالة من حالاته، في التغير يتلونمط وجود نمط وجود آخر للموضوع ذاته، وبالتالي فكل ما يتغير يدوم، أما التحول فهوليس تغيرًا لنمط الوجود وإنما لحالة تنوع الوجود، وهذا التحول يتعلق بالتحديدات التي يمكن أن تبدأ وتنتهي، والدائم هوشرط إمكان تصور الانتقال من حالة إلى أخرى من اللاكون إلى الكون، فهذه الحالات يمكن معرفتها أمبيريًا بوصفها تحديدات متحولة لما يدوم.

إن الدوام هوشرط ضروري يسمح للظاهرات بأن تغدوقابلة للتحديد بوصفها أشياء أو موضوعات في تجربة ممكنة، والدائم/ هو أساس كل هذه التحديدات التي تحدد وتعين الظواهر.

إذن، فالجوهر هوأساس كل التحديدات الزمنية التي ليست مع ذلك متزامنة بل هي متوالية، لأنه ليس هناك زمنان يوجدان معًا في الوقت ذاته، وإنما هناك فقط زمن واحد.

لعل السؤال الذي يبدو لنا هنا مشروعًا هوكالتالي: إذا لم يكن من الممكن أن يوجد زمنان متزامنان معًا، فما هوهذا الزمن الواحد ؟

إذا قررنا مع كانط أن في الزمان لا توجد أجزاء متزامنة بل هناك تتالٍ أحدها يتلوالآخر، وكل انتقال من حالة إلى أخرى في التوالي إنما يحصل في زمن قائم بين لحظتين الأولى تعين الحالة التي يصدر عنها الشيء والثانية الحالة التي يحصل عليها، فإن ماهية الزمن التي تولد التوالي وتسمح بالانتقال من حالة إلى أخرى يمكننا أن نسميها بالحاضر الذي ينتمي إليه التغير، فمادام التزامن متعذرًا فماهية الزمن ليست سوى الحاضر وحده، فهوالدائم المتغير. فلا الماضي ولا المستقبل يحددان جوهر الزمان، وإنما هما مجرد تعيينات له،

وهما يعبران عن تنوع ظاهرة الزمان، أما الحاضر وحده فهوجوهر الزمان الذي يدوم، وحده الذي يوجد.

لا يعني مضي الحاضر وانصرامه زوال الحاضر ذاته، وإنما يعني تعديته لحالة من حالات وجوده، فعندما نقول الحاضر يمضي، فإن معنى هذه العبارة ليس سوى: الحاضر يدوم: ينصرم الحاضر، ويأتي المستقبل، والحاضر مع ذلك يدوم وليس دوامه إلا شرطًا للتغير، ومادام الحاضر يدوم فهو علة التغير، وسيسعفنا لاحقًا تحليل هوسرل لمفهوم الحاضر وعلاقته بالتغير.

إننا نجد كانط يطرح السؤال التالي: كيف يمكن -إذن- لشيء ما أن يتغير ؟ وكيف يمكن لحالة في وقت ما أن تتلوحالة مضادة في وقت آخر؟ أو بعبارة أدق كيف يمكن للتغير أن يحدث ؟ أي ما هي الشروط التي تجعل كل تغير ممكنًا؟[1].

إن الإجابة عن هذه التساؤلات يعبر عنه مبدأ التوالي الزمني وفقًا لقانون السببية، وصيغته كالتالي: «كل التغيرات تحصل وفقًا لقانون اقتران السبب والمسبب»[2]، ليست التجربة بما هي معرفة أمبيرية للظاهرات ممكنة إلا بشرط إدراج توالي الظاهرات ومن ثمة كل تغير تحت قانون السببية، وعندما تفيد التجربة بأن شيئًا ما يحدث فإننا نفترض دائمًا أن هناك شيئًا يتقدمه، فيليه ما يحدث بموجب قاعدة، إذ بدون ذلك لن أقول عن الشيء إنه يتوالى، وعليه فإن شيئًا يحصل هو إدراك ينتمي إلى تجربة ممكنة، ويكون متحققًا عندما أنظر إلى الظاهرة بوصفها متعينة من حيث موقعها في الزمان، ومن ثمة بوصفها موضوعًا يمكن العثور عليه بموجب قاعدة في تسلسل الإدراكات، لكن القاعدة التي تصلح لتعيين شيء من حيث التوالي الزمني هي: إننا نعثر في المتقدم على الشرط الذي يجعل الحادثة تتلودائمًا بالضرورة؛ أي إن ما يحصل فيكون تاليًا يجب بالضرورة أن يتلو وفقًا لقاعدة عامة، ما هو متضمن في الحالة المتقدمة.

إذن، فالتوالي الزمني هوالمعيار الأمبيري الوحيد للمسبب بالنسبة إلى سببية السبب المتقدمة، وتؤدى هذه السببية إلى مفهوم الفعل، وهذا إلى مفهوم القوة، ومن ثمة إلى مفهوم الجوهر، فحيث يكون الفعل، ومن ثم الفاعلية والقوة يكون الجوهر، وفيه وحده يجب أن نبحث عن منبع الظاهرات، ولا صعوبة إذن في أن نستنتج من الفعل دوام الفاعل

(1) كانط، الترجمة العربية، ص147.
(2) المصدر ذاته، ص140.

بوصفه علامة الجوهر الماهوية، فالفعل يعني سلفًا علاقة حامل السببية بالمسبب، لكن بما أن كل مسبب يقوم في ما يحصل، وبالتالي في متحول يسمه الزمان بسمة التوالي، فإن الحامل الأخير له هوالدائم بوصفه أس كل متحول؛ أي هوالجوهر، فالفعل يعد أساسًا لكل تحول في الظاهرات وفق مبدأ السببية، وهولا يمكن أن يقوم في حامل يتحول بدوره، لأنه سيلزمنا عندئذ فعل آخر وحامل آخر يعين هذا التحول[1].

لا يجب إذن، الخلط ما بين الحامل الأول لسببية للتغير أي لما ينشأ ويفنى، وما بين التغير ذاته أي النشوء والفناء، فالنشوء والفناء لا يتعلقان بالجوهر فهولا ينشأ ولا يفنى، وإنما يتعلقان بحالته، فهما يعبران عن التحول لا عن الصدور من العدم، فلا شيء يتولد من العدم.

لا شيء يعود إلى العدم، فالدوام هومبدأ الوجود المستمر لحامل الظاهرات الذي يفترض وجود جوهر في كل زمن، أما في حال انتقال الجوهر من حالة سالفة -أ- إلى حالة أخرى تالية -ب-، فإن وقت الحالة التالية-ب- يفترق عن وقت الحالة الأولى -أ- ويتلوه، كما أن الحالة التالية-ب- بوصفها واقعة في الظاهرة تفترق عن الحالة الأولى -أ- حيث لم تحصل هذه الواقعة.

إن السؤال إذن كما يطرحه كانط هو: كيف ينتقل شيء من حالة (أ) إلى حالة أخرى (ب)؟[2].

هناك زمن دائمًا بين لحظتين، وهناك ثمة فرق ذو كّم بين هاتين اللحظتين. وكل انتقال من حالة إلى أخرى يحدث في زمن قائم بين لحظتين تعين الأولى الحالة التي يصدر عنها الشيء، وتعين الثانية الحالة التي يحصل عليها. وتشكل اللحظتان حدود زمن التغير ومن ثمة الحالة المتوسطة بين حالتين وتنتميان بما هما كذلك إلى التغير ككل. والحال أن لكل تغير سببًا يدل على سببيته طيلة زمن حصول التغير، فيكون التغير ممكنًا من خلال الفعل المتصل للسببية الذي يسمى آنًا من حيث هوفعل مماثل، ولا تشكل الآنات التغير بل تولده كمسبب لها.وهذا هوقانون اتصال كل تغير ومبدؤه هو: لا الزمان ولا حتى الظاهرة في الزمان تتألف من أجزاء هي أصغر الأجزاء الممكنة، ومع ذلك عندما تتغير حالة الشيء فإنه لا يصل إلى الحالة الثانية إلا مرورًا بكل تلك الأجزاء

(1) كانط، ص 146.
(2) المصدر نفسه ص 147.

كما لو كانت عناصر له... فالحالة الجديدة تبدأ من الأولى حيث لم تكن الواقعة، وتتزايد مرورًا بكل ما لهذه الواقعة من درجات لامتناهية. كل الفروق بينها هي أصغر مما بين (صفر) و(أ)[1].

وفق هذا القانون فالتغير اتصال يدوم يمكننا تأويله بصيرورة «devenir» مشروطة بالسيرورة «processus»، فالصيرورة بما هي تغيرات وتحولات تحد من مطابقة الأشياء لحالاتها الأصلية، تنتظم في سيرورة لامتناهية منتجة للتوالي. وهذا القانون يعبر عن الحاضر ذاته بما هو اختلاف دائم، فالحاضر لا يدوم إلا على نمط المختلف المتوالي.

إن الحاضر إذن هو الجوهر الدائم المنتج والمولد للتغيرات التي تسمح بالاختلاف الذي يعين الحاضر ذاته بوصفه بذاته هو الزمان.

لا يتأسس الزمان إلا في الدائم، ولا يغدو الدائم زمانًا متزامنًا إلا إذا كان حاضرًا، ونمط هذا التزامن هو التغير، وبالتالي فإن الحاضر هو علة التغير. يؤكد كانط أن التغيرات ليست ممكنة إلا في الزمان بوصفه زمانًا متحققًا لا كموضوع بل كنمط تصور ذاتي بوصفها موضوعًا، أي إنه صورة متحققة للحدس الباطن. فواقعية الزمان ذاتية بالنسبة إلى التجربة الباطنية؛ أي إن الذات تمتلك حقًّا تصور الزمان وتصور تعيناتها فيه.

في تأويلنا الخاص تحقق الزمان عبر الذات هو الحاضر، ما يتحدث عنه كانط ليس الزمان المطلق الموضوعية، ولكنه زمان مشروط بالتجربة الباطنية فواقعيته ليست سوى ذاتية تسمح بتعينات الذات في الزمان، وليس الزمان شيئًا في ذاته إن لم يغد حاضرًا، أي مقترنا بصورة الحدس الباطن الذي يقتضي الوعي بالتوالي الزمني. الزمان إذن لا يوجد بذاته، بل يوجد في الذات فحسب، فالزمان إذن يوجد بصيغة الحاضر، فالحاضر يغدو مركب الزمان- الذات، والحاضر هو الدائم الذي يتحقق باعتباره مبدأ لكل إنتاج وإعادة الإنتاج، لكل تغيير، ولكل تحول لحالات الظواهر. ليس الزمان نفسه هو الذي يتغير بل شيء ما في الزمان، ومفهوم التغير ليس ممكنًا إلا بتصور الزمان وفيه، وإمكان التغير مشروط بتصور الزمن المتحقق أو الزمن المثبت ذي البعد الواحد، أعني بعد الحاضر. وكانط ما يفتأ يؤكد على أن الزمان ليس له سوى بعد واحد: أما الأزمنة المختلفة فليست متزامنة معًا بل متوالية، ولاتناهي الزمان لا يعني أكثر من أن كل كمية متعينة من الزمان

(1) كانط، ص148.

ليست ممكنة إلا باقتصارات في الزمان الواحد الذي يشكل أساسًا لها، كما يؤكد على أن مفهوم التغير ليس ممكنًا إلا بتصور الزمان وفيه.

إن هذا التصور ذاته هو التصور نفسه الذي يأخذ به هوسرل في جوابه عن سؤال ما هو أصل الزمن؟ إذ إن الزمن المثبت حق الإثبات بالنسبة لفيلسوف القصدية الظاهراتية- هو سلسلة لامتناهية ذات بعد واحد، أو إن زمنيين مختلفين من الممتنع إطلاقًا أن يوجدا معًا. وبأن علاقة أحدهما بالآخر، لا تنعكس أبدًا، أو بأن الزمن فيه علاقة متعدية، وبأنه لكل زمن، زمن متقدم عليه، وزمن متأخر عنه[1].

بالنسبة لكانط دوام الجوهر هو الشرط الوحيد لوحدة الزمان الأمبيرية، وهو أساس التعيينات الزمنية، ولو اعتبرنا الجوهر غير دائم ينشأ ويفنى لكانت الظواهر متعلقة بنوعين من الزمان يوجدان معًا، وهذا اختلاف، لأن ثمة زمانًا واحدًا فحسب، وكل الأزمنة يجب أن تطرح لا كمتزامنة بل كمتتالية[2].

إن الزمان بالنسبة لكانط وهوسرل يطرح كتسلسل لا كتزامن، هناك بالنسبة لكانط زمان واحد مشروط بدوام الجوهر وهذا الدوام هوما يمنح الدائم أو الجوهر معنى الحاضر في تأويلنا، فالدائم هوالقائم في وحدة الزمان باعتباره هذا الحاضر الذي ما ينفك يمضي حاضرًا، وما ينفك يأتي حاضرًا، وما ينفك يحضر وهو يمضي، وما ينفك يحضر مستقبلًا. فهو الدائم المتغير، والمتغير الدائم، أما الظواهر في مجرى هذا الوجود، فهي تعينات للدائم، التي تخضع للتحول، فتنشأ لا عن عدم وتفنىلا في العدم، تنشأ لتتعين كظواهر ينتجها الحاضر فتغدوبذلك ظواهر معيشة في تجربة الحاضر بما هي تجربة عيش محدودة في الزمان، كتجربة من أجل الموت، ونشأة وموت المعيشة هي تحولات تعبر عن الحاضر بوصفه علة كل تغير لكن هذا الحاضر ذاته الذي ينبثق عنه التغير الدائم ألا يمكن عده هوأس الحياة اليقظة التي تجري دومًا في الصورة الأعم لوعي العالم المعيش بما هي تيار متواصل للعيش ؟ أليس تيار العيش المتواصل هوالذي يحمل الحاضر لأن يغدوتجربة عيش في العالم المعيش؟

(1) إدموند هوسرل، دروس في فينومونولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ت لطفي خير الله- منشورات الجمل-بغداد بيروت 2009 ص 16.
(2) كانط، نقد العقل المحض، ص 140.

القسم الثاني:

الحرية بما هي وجه آخر للنقد

الأسس المفهومية والمنهجية لأنطولوجيا الحرية الإنسانية لدى شلّنغ

محيي الدين قليع - تونس

«الحرّية هي أَلِف كل فلسفة وياؤها»[1]

«لقد كُرِّسَ جهد شلّنغ كله، منذ سنة 1809 وحتى وفاته، أي طيلة السنوات الخمس وأربعين هذه لتأسيس أو لبناء نسق الحرية وبلورته في عمل مهيكل»[2].

«إنني أحترس من كل النسقيين وأبتعد عن سبيلهم. إن إرادة النسق نقصان في النزاهة»[3].

«إن إرادة النسق بالنسبة إلى الفيلسوف، إذا ما تكلمنا بلغة الأخلاق، هي انحلال محض، إنها داء في الطبع، أما خارج مجال الأخلاق فهي الإرادة التي تجعل المرء أكثر حمقًا مما هوعليه. وهذا يعني أن يكون أكثر قوة، وبساطة، وتسلطًا، وفظاظة، وتحكمًا، واستبدادًا»[4].

1- الحرية الإنسانية بين واقعة الإحساس ومطلب المفهمة أوفي المفارقة الميتافيزيقية

يقول هايدغر: «إن التساؤل الفلسفي بوجه عام هو دائمًا وبذاته تساؤل مضاعف، أنطولوجي وتيولوجي وذلك بوجه عام جدًا، الفلسفة هي أنطوتيولوجيا، وهي فلسفة أصلية

(1) شلّنغ، في رسالة إلى هيغل بتاريخ 4 شباط/ فيفري 1795

(2) مارتن هايدغر، «شلّنغ، رسالة 1809 في ماهية الحرية الإنسانية».

(3) نيتشه، أفول الأصنام.

(4) نيتشه، إرادة القوة.

بقدر ما تجد فيها هذه الثنائية وحدة أصلية»[1]. يبدومن خلال هذه المصادرة الفلسفية أن الأنطوتيولوجيا ليست صفة نسقية فارقة لفلسفة عن أخرى، ولا هي حكم من أحكام القراءة يُراد به التميز بين أنظمة المعرفة وإدراك أوجه التفاضل بينها. الفلسفة، يقول هايدغر، هي في أساسها أنطوتيولوجيا، وهذا يعني أن الأنطوتيولوجيا ترقى إلى مستوى الأساس الذي يحدد إمكان الفلسفة بعامة. وعليه فإن الأنطولوجي في عبارة الأنطوتيولوجيا لا يتنزل بالنسبة للفكر منزلة الموضوع ولا التيولوجي منزلة الغرض الأقصى له. فليس الفكر هاهنا أمام أفقين نظريين ولا هوأمام مستويين أنطولوجيين يبحث المنهج إمكان تقاطعهما بل نحن أمام أفق فلسفي مخصوص لا يتعين فيه الأنطولوجي خارج ما هو تيولوجي ولا التيولوجي خارج ما هو أنطولوجي. نحن أمام أفق فلسفي مخصوص تعيّن دائمًا وإلى حدود المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر كقدر مسكوت عنه يَحكم بمبادئه ومقاصده إرادة الفعل والتفكير والتقدير. «فحتى فلسفة نيتشه- مثلًا- التي تُعلَن فيها هذه الأطروحة الأساسية: «إن اللّه قد مات» هي على وجه الدقة وبفعل هذه الأطروحة فلسفة تيولوجية» كما يقول هايدغر، أي إنها محكومة بالقَدَرِ التيولوجي نفسه والميتافيزيقي عامة.

لكن المفارقة الفلسفية بحق ليست في المعنى الذي تصبح بمقتضاه كل فلسفة أنطوتيولوجيا أو كل أنطوتيولوجيا فلسفة أصلية بل المفارقة الأساسية هي أن تصبح الأنطوتيولوجيا الحقل الأصلي للتفكير بمعنى الحرية الإنسانية. ولكن ينبغي أن لا نفهم من هذه المفارقة الفلسفية أن الأمر يتعلق بالاعتراض المبدئي على تنزيل الحرية ضمن أفق أنطوتيولوجي يمتنع عنده إدراك معنى الحرية الإنسانية خارج الوعي بالأساس الأصلي-(fond originaire tréfonds) - urgrund للوجود بعامة، بل ينبغي أن نفهم من ذلك معنى أن يكون الانشغال الفلسفي بمسألة الحرية ممكنًا خارج مقولات المعرفة من جهة وخارج مصادرت العقل العملي من جهة أخرى؟ إذ لم يعهد تاريخ الفلسفة وإلى حدود المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر قولًا في الحرية ينزِّلها مقام رؤية مخصوصة للعالمweltanschauung- -أونسقًا للعلم طالما أن الحرية قد فهمت دائمًا وبالأساس كصفة للإرادة ومبدأ للسلوك وحدًّا من حدود الطبيعة البشرية ونقيضًا ميتافيزيقيًّا لعالم الضرورة.

(1) M. Heidegger, Schelling, **Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, trad. Jean François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

فعلًا، لقد درج الفكر الفلسفي وإلى حدود الديكارتية على تداول مسألة الحرية معرفيًا لا من جهة ما هو الأساس الأصلي للوجود والمعرفة الذي يمتلك الإنسان قدرة حدسه ذهنيًا أي معرفته فيكون حرًا بقدر تمكنه من إدراك هذا الأساس وإنما من جهة ما هو الحد المفارق والمقابل للعقل والحقيقة الإنسانية. إن الداعي إلى التساؤل بشأنها وجهان لمفارقة ميتافيزيقية واحدة: ممّ يتولد الخطأ؟ وما هوأصل الخطيئة الإنسانية؟ ذلك هو الهم الإبيستمولوجي والتيولوجي الذي وجه ديكارت في كتاب التأملات وفي التأمل الرابع منه بوجه خاص إذ يتساءل: «مم تنشأ أخطائي إذن؟» ويجيب عن ذلك بقوله: «إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقًا، فلا أُبقيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها أيضًا على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي. ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي، فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلًا من الصواب، والشر عوضًا عن الخير، مما يوقعني في الخطإ والإثم»[1].

تلك هي الواقعة الفلسفية بحق التي دفعت شلّنغ منذ بداية «بحوثه الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» إلى الإعلان عن المطلب الأساس للفلسفة بعامة وفلسفة الحرية بخاصة. وهو أن هذه الفلسفة أوتلك، لا تدرك شرعيتها النظرية ووحدتها النسقية حينما تعيّن النظر في الحرية ضمن أفق فلسفي مخصوص يقدّر علاقتها بماهية الإنسان وبمفهوم الإرادة أو الحياة الإيتيقية للإنسان، وإنما هي تدرك ذلك حينما ترتقي إلى مستوى التحديد الفعلي لمفهوم الحرية وتعمد إلى رصد العلاقات التي تشده إلى الكل. يقول شلّنغ في بداية رسالة 1809: «يمكن لبحوث فلسفية في طبيعة الحرية الإنسانية أن تهدف في المقام الأول إلى تحديد مفهومها، لأنه مهما يكن الإحساس الذي نحمله عن واقعة الحرية مباشرًا وعميقًا فإن هذا الأخير أبعد من أن يكون بديهيًا ويقتضي في مقابل ذلك نقاء وعمقًا نادرين في التصور حتى يكون قابلًا للتعبير عنه. كما يمكن لهذه البحوث الفلسفية أن تتناول في المقام الثاني العلاقات بين هذا المفهوم وبين رؤية علمية شاملة للعالم. وطالما أنه ليس بإمكان أي مفهوم أن يتحدد بشكل منفرد، وأن البرهنة على علاقاته بالكل ليست ممكنة إلا إذا كان مُؤَسَّسًا في كل أجزائه بشكل علمي(...)، فإن هذين الاتجاهين في البحث، اللذين كنا بصدد الحديث عنهما، يلتقيان ويشكلان مبحثًا واحدًا».[2]

(1) ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الثانية، مكتبة الأنكلوالمصرية، 1980، ص189.
(2) شلّنغ، **بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية والمشكلات المتّصلة بها**، ضمن شلّنغ: المؤلفات الميتافيزيقية، طبعة غاليمار، ترجمة ج.ف. كورتين، باريس 1980،ص- 124.

لكن تعيين الحرية الإنسانية هنا بوصفها واقعة متأصلة في الطبيعة البشرية ثم رفع الأصالة الفلسفية عن هذه الواقعة بحجة أن المعنى لا يُقاربها حسًّا وإنما يطابقها مفهومًا، وأن مطابقة المفهوم للواقعة تقتضي نقاء وعمقًا نادرين في الفكر يتجاوزان معطى الإحساس والتباساته، إن هذا الأمر على بداهته الفلسفية، والبداهة قائمة في تاريخ فكر قُدّم دائمًا وبمعايير البداهة نفسها على أنه ميتافيزيقا، يقتضي مساءلة فلسفية جريئة وصارمة لأوجه التناقض بين المفهوم والواقعة، بين ما يبدومفهومًا لجهة كونه واقعة، وبين ما يبدوواقعيًّا لكونه أدرك مرتبة المفهوم. ولكن تجلي معاني المفارقة بين الواقعة والمفهوم تُدرَك أيضًا حينما تتجه المساءلة الفلسفية إلى هذين المفهومين فتستنطق دلالاتهما وما يحيط بهما من التباس، إذ ماذا يعني أن تكون الحرية واقعة؟ ما الذي نعنيه هنا بالواقعة ؟ ولماذا لا تستوفي الواقعة واقعية المفهوم؟ ثم ما هوالمفهوم، وما هي طبيعة الحقيقة التي يكشف عنها؟ وما هي معايير الواقعية فيها؟ أليس المفهوم واقعة، واقعة عقلية على الأقل؟ وهذا النقاء والعمق اللذان نلحقهما بالفكر هل يدلان على أن الحرية الإنسانية تجربة حدسية خاصة وحدها الفلسفة تُجلي أسرارها ومعانيها؟

هذا هوالغرض الأول الذي يعيِّنه شلّنغ لكل فلسفة ممكنة في الحرية، وتلك هي الأسئلة التي يهيئ بها هايدغر سبيل قراءته الفينومينولوجية للقضايا الفلسفية التي تطرحها مقدمة «البحوث». ولكن قبل أن نتوقف عند هذه المسائل بالفهم والتحليل يجب أن نشير إلى المستوى الثاني من الغرض الأساسي للبحوث الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية، والذي لا ينفصل في نظر شلّنغ لا من حيث الإمكان ولا من حيث القيمة عن المستوى الأول. فالفلسفة في نظره لا تستوفي غرضها عند الإدراك المفهومي لواقعة الحرية وإنما حينما تُدرك العلاقات التي تُوَصِّلُ مفهوم الحرية ضمن رؤية علمية شاملة للعالم، أي ما يؤسس وما يُؤَصِّلُ علاقة المفهوم في النسق أوفي الكل: «وهوما يَصْدُقُ بوجه خاص على مفهوم الحرية، يقول شلّنغ، الذي إن كان يتلاءم بوجه عام مع واقع ما فإنه لا يُعَدُّ بذلك مفهومًا ثانويًّا أوملحقًا ويجب أن يشكل على النقيض من ذلك أحد المحاور الأساسية للنسق»[1]. وإذا كان شلّنغ يبرر هذا المطلب بحجة أن الجزئي يستمد أسس إمكانه من الكلي أوبعبارة هايدغر أن الأنطي لا يُفهم خارج الأنطولوجي، فإن ذلك لا يمنعنا من التساؤل، لا نحسب عن الحدث النظري أو التاريخي الذي رفع مبحث الحرية إلى مقام

(1) شلّنغ، المرجع نفسه،ص124.

الاهتمام بالكُلِّي أومن خلاله، وإنما التساؤل قبل ذلك عن المعاني الفلسفية التي تُؤخذ بها مفاهيم: العلم، والعالم، والنسق، والشمول، والرؤية، والكل.

إن شلّنغ يُوكل لبحوثه الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية مهمة التحديد الفعلي للمفهوم والنظر في العلاقات الممكنة التي تشد هذا المفهوم إلى النسق، أي إلى الكل، وقلنا أيضًا إن الإحساس بواقعة الحرية ينأى عن الوعي المفهومي بدلالتها وأصالة انتمائها للكل. غير أن هذه المهمة الفلسفية الفريدة والأصيلة في آن تقتضي على نحو ما ذكرنا مساءلة معنى الإحساس بالحرية أومعنى أن تكون الحرية الإنسانية واقعة متجذرة في الطبيعة. وبالفعل فإن أول ما يستوقف هايدغر في تأويله الفينومينولوجي لمقدمة «رسالة 1809» هومفهوم الواقعة: «لنا أنف، قلبنا ينبض، ندرك الأشياء، نتكلم ونستمع، هذه وقائع نجدها في أنفسنا. أن يكون المرء حرًّا، هل نحن هنا أمام واقعة من النوع نفسه أم أن الأمر مختلف عن ذلك؟ ماذا يعني هنا لفظ «الواقعة»(...) وفيم تتمثل بوجه عام وقائعية الواقعة؟ هل يمكن أن نشير بالإصبع إلى واقعة الحرية كما نشير مثلًا إلى قرح في المعدة يبدو في صورة إشعاعية»؟[1].

تُفهم الواقعة[2] عادة بمعنى الحدث الفيزيائي أو الاجتماعي الذي يمتلك معقوليته

---

(1) M.Heidegger,Schelling:**Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, Traduit de l'allemand par J.F.Courtine, Ed. Gallimard.1977.PP. 36–37.

(2) يحدد المعجم الأوروبي للفلسفات **Le vocabulaire Européen des philosophies**, Ed. Seuil- Le Robert 2004, sous la direction de Barbara Cassin. P. 441. مفهوم الواقعة على النحوالتاليْ: يفيد لفظ الواقعة في المقام الأول معنى المعطى- في عالم التجربة بمعنى الظاهرة وفي عالم التاريخ بمعنى الحدث. وهولفظ ترادفه في اللاتنية كلمة Factum من الفعل Facere وتعني حقق الشيء أوقام به وهي تتفق مع الجذر الإغريقي Tiθhmi (Tithêmi) الذي يفيد معنى وَضَعَ الشيء أونزّله في مكانه. فالواقعة هي إذن ما يتميز عن الخيالي والمعياري بصفته الموجبة (positivité). أما في اللغة الألمانية وفي التقليد الفلسفي الذي يرتبط بها وهوالذي يعنينا هنا بالتحديد فإن الواقعة يقابلها لفظ: Tatsache الذي يرد في شكل نقل حرفي للعبارة الإنكليزية matter of fact. وقد استمد هذا اللفظ دلالته الفلسفية كواقعة من خلال شيوع التقليد التجريبي الإنكليزي في ألمانيا في منتصف القرن الثامن عشر. وعليه فإن لفظ Tatsache كان يفيد حينها معنى التجربة الفعلية، الحدث التجريبي القابل للملاحظة والوصف. وقد أصبح هذا اللفظ يفيد بفعل ذلك معنى الواقعة التي لا تقبل التشكيك. ولعل هذه الأرضية التجريبية لمفهوم الواقعة هي التي دعت كانط في «نقد ملكة الحكم» إلى مراجعة دلالاته الفلسفية. يقول كانط: «يبدومن الشرعي بالنسبة إليّ أن نوسِّع في مفهوم الواقعة خارج حدود الدلالة المألوفة للكلمة. لأنه ليس من الضروري ولا من العملي أن نحصر معنى هذه العبارة في التجربة الفعلية عندما يتعلق الأمر بعلاقة الأشياء بملكاتنا المعرفية. وذلك لأن تجربة ممكنة فحسب كافية بعدُ للحديث عن هذه العبارة من حيث هي موضوع نمط معرفة محدد» E.Kant, critique de la faculté de juger [in:AK vol.5,p.468] «**La pléiade**», vol. 2, 1985,p.127 ففي تقدير كانط يجب أن لا تحيل كلمة واقعة Tatsache إلى الوقائع التجريبية وحدها أو إلى المعطيات الواقعية بل يجب أن تفيد كل موضوع يمتلك «صلاحية موضوعية» مثلما هوالحال بالنسبة إلى خصائص الهندسة. وعلى هذا الأساس فإن الواقعة هي «كل مفهوم يمكن أن يلائمه حدس ما». ولكن المثالية الألمانية لم تشأ المحافظة على هذا التثوير الكانطي للمفهوم في تدليله على =

الخاصة ويكون موضوعًا للإدراك البديهي من جهة الحواس أو العقل. كما تُفهم الواقعة من جهة أخرى بمعنى المعطى النفسي أو الحدس الباطني أو التجربة الذاتية التي يتعين فيها معنى الشيء بمثابة الحقيقة الأولى والنهائية.

سواء تعلق الأمر بإحساس فردي عفوي أو بتقليد فلسفي أصلي فإن خَصَّ الإنسان بالحرية قد اقترن دائمًا بمفهوم الإرادة، أي بحرية الاختيار المطلقة بين الخير والشر أو بين الصواب والخطإ. والواقع أن شلّنغ لا يتجه في مفتتح الرسالة إلى مناظرة هذا الإحساس العفوي بالحرية بقدر ما يتجه إلى محاورة التقليد الفلسفي الذي قام على هذه المصادرة. وبالفعل فإن الديكارتية هي التي رفعت الإحساس بالحرية إلى مقام الوعي الأنطولوجي بالذات والأفق الحضاري للحداثة. وما يستوجب المناظرة في نظر شلّنغ هوهذا الأساس الميتافيزيقي للحرية: إذ هل الإرادة بالفعل مبدأ الفعل الحر؟ وهل تتعالى هذه الإرادة عن كل ضرورة داخلية وخارجية؟ وبأي معنى تعتبر الحرية أساس الوعي الأنطولوجي بالأنا؟ هل هي دالة وجود يهدده الإحساس بالعدم أم هي أساس أنطولوجي للوجود بعامة ليس وجودنا إلا جزءًا منه؟

يقول ديكارت في مستوى التأمل الرابع من تأملاته الميتافيزيقية: «إن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أولا نفعله، وأن نثبته أوأن ننفيه، وأن نقدم عليه أو أن نحجم

= معنى التلاؤم بين المفهوم والحدس بل عمدت مع كل من رينولدReinholdوفيشته Fichte وميمون Maïmon إلى التفكير بمعنى الوقائعية خارج مبدإ الملاءمة بين الحدس والمفهوم، أي بالمبدإ المطلق واللامشروط لنظرية العلم. إذ يقول فيشته في «**التقديم الجديد لنظرية العلم** لسنة 1797- 1798» **(Nouvelle présentation de la doctrine de la science** 1797- 1798, Ed. Vrin1999, Tr. Thomas Fogiel, P.132): «ليست مسألة معرفة ما إذا كانت الفلسفة تنطلق من واقعة أومن فعل محض (tathandlung) شأنًا لا قيمة له مثلما يعتقد البعض». وكلمة (tatha-dlung) التي استحدثها فيشته ليميزها عن كلمة Tatsache وليوجه بها حركة الفكر من السياق المعرفي للفلسفة الكانطية إلى السياق الأنطولوجي، من حدوس حسية محضة إلى حدس ذهني فاعل، إن هذه الكلمة قد شهدت إشكالًا في ترجمتها إلى الفرنسية إذ يترجمها فيلونكوفي «**منتخبات من نظرية العلم**» ص 17 بفعل «acte» ويترجمها طوماس فوجيل Thomas Fogiel في «**التقديم الجديد لنظرية العلم** لسنة 1798-1797» بـ: «**Action-agie**» ويترجمها ألان رونو في «**مبدإ الحق الطبيعي حسب نظرية العلم**» بـ«**Fait-action**» ويترجمها كسافي تليات Xavier Tilliette في كتابه «**الحدس الذهني من كانط إلى هيغل**» بـ«**Action- efficace**». والواقع أن امتداد استعمال المفهوم الذي جوزه فيشته لم يتجاوز عُمر صاحبه كما يذكر ذلك صاحب مقالة «الواقعة» ضمن المعجم الآنف الذكر وهوطوماس فوجيل. وحتى معاصره شلّنغ فإنه يستخدم في نص «بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية والمشكلات المتّصلة بها» لفظ: «Tatsache»: «Philosophische Untersuchungen über das wesen der menschlichen Fre-heit Können teils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Tatsache der Freiheit... (F.W.J. Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997,9). أما فيما يتعلق بالأبعاد الفلسفية لهذا المفهوم في فلسفة شلّنغ والتأويلات الفينومينولوجية له ضمن الفلسفة الهايدغرية فسنعرض له في حينه متنًا وهامشًا.

عنه. وبعبارة أدق (...) أن نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطًا من الخارج يملي علينا ذلك التصرف»[1]. وواضح من خلال ذلك أن الإرادة صفة جوهرية تتقوّم بها إرادة الذات في الاختيار، وهي إرادة تتعالى عن كل ضرورة ممكنة وتدرك درجة اقتدارها حد الاستواء عن الفعل أي حد الامتناع عنه، وإن كان يبدو للعقل الذي يتمثله حقيقة بديهية أوفعلًا خيِّرًا لا يلتبس معناه بالشر. إذ يقول ديكارت في رسالة إلى الأب مايلون بتاريخ 9 شباط/ فيفري 1645 أنه بإمكاننا أن نرفض خيرًا نحن نتصوره بوضوح أو أن نرفض حقيقة بديهية «شرط أن نعتبر ذلك خيرًا نؤكد به حريتنا»[2].

على أن هذا الإحساس الميتافيزيقي باستواء الإرادة ولاتناهي إمكانات الحرية الإنسانية والذي يوحي باتجاه فلسفي نحوعلمنة جوهرية لماهية الحرية الإنسانية سرعان ما يرتد في أبسط تعبير عنه إلى نتيجة عفوية أو«إحساس مغالط» ولّده انفلات الإرادة من حدود الفاهمة، كما يعود هذا الإحساس المغالط إلى واقعة الجهل بأسس ما هوخير وحقيقي: «ولهذا أرى أن عدم المبالاة أو استواء الطرفين الذي أشعر به حين لا يدفعني سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر- هوأحط مراتب الحرية وفيه دلالة على عيب في المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال في الإرادة»[3].

غير أن الإحساس الميتافيزيقي بالحرية من حيث هوتجربة ذاتية تستمد شروط إمكانها ومبرراتها من واقعة الإرادة يظل رغم هذا التردد النظري أمرًا قائمًا في الفلسفة الديكارتية. فَحَمْلُ استواء الإرادة على معنى الجهل بالأسباب أوعلى معنى نقصانها لا يؤدي حتمًا إلى إقرار بداهة تيولوجية- وإن كانت إيتيقا سبينوزا وميتافيزيقا ديكارت تقران في النهاية بذلك- تقضي باعتبار الحرية قواما مخصوصًا للإرادة الإلهية لا غير، فاعتبار الإله ضامنًا إبيستمولوجيًّا ليقين المعرفة يوازيه في الفلسفة الديكارتية اعتبار إيتيقي يكون فيه الإله شرطًا أنطولوجيًّا لحرية الإرادة أو مبدأ محددًا لإمكانية الاختيار. يقول ديكارت: «ولا ريب أن الفضل الإلهي والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئًا، بل إنهما يزيدانها ويقويانها»[4].

(1) رينيه ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين مكتبة الأنكلوالمصرية (سلسلة نفائس الفلسفة العربية) الطبعة الرابعة، القاهرة 1968(التأمل الرابع ص: 187- 188).

(2) Descartes(René), **à Mesland**, 9 février 1645, AT-IV-173.

(3) رينيه ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ص188.

(4) المصدر نفسه، ص 188.

من جهة أخرى فإن واقعة الإحساس بالحرية لا تتعين في الفلسفة الديكارتية كواقعة ميتافيزيقية تتصل بالأساس الأنطولوجي والإيتيقي للإرادة فحسب بل هي تتعين أيضًا كواقعة تاريخية وحضارية يصادر عليها عقل في التاريخ استقام له ملكوت العلم والتقنية وتحرير الإيروس واللوغوس فجاز له الابتهاج بواقعة الحرية. فالحرية هنا ليست مجرد مطلب للإرادة تقتضيه حدود التعريف الذي يكون به الشيء هوما هو: الخير، الشر، الخطأ...إلخ، ولا هي مجرد غاية إيتيقية يستوجبها الوضع المدني للفرد. إنها أكثر من ذلك واقعة حقوقية يمتلك البراكسيس الاجتماعي والسياسي آليات تحققها.

إن الوعي الأنطولوجي بأساس الإرادة والبحث الإبيستمولوجي في أساس اليقين والخطإ هما اللذان يؤسسان الإمكان التاريخي والحضاري لواقعة الحرية، لمعنى أن تكون الحرية واقعة. ولعل هذا الهاجس التاريخي هوالذي رفعته الهيغلية لاحقًا إلى قانون يوجّه تجربة الوعي ومسار نموه وتحققه. ومرة أخرى نقول بأن الواقعة ليست ما يعطى للإدراك أوما يصادر عليه من بداهات. إن الواقعة هي الواقعي الذي استقامت له شروط الإمكان فتحقق.

إن هذا الإحساس الميتافيزيقي بواقعة الحرية وهذه المصادرة الفلسفية والحضارية على تجلي معانيها في الواقع والتاريخ وردم الهوة الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم هوالذي يوجب في تقدير شلّنغ هذه المناظرة الفلسفية لواقعة الإحساس بالحرية. وبالفعل فإن بحوث شلّنغ في ماهية الحرية الإنسانية تتجه منذ الوهلة الأولى إلى كشف مفارقة ميتافيزيقية- فلسفية وذاتية حضارية ارتهن فيها تاريخ القول في المفهوم وتجربة الإحساس بالواقعة. إنها المفارقة التي ترفع الالتباس عن المفهوم بحجة إحساس جوهري به واقتدار مدني وتاريخي عليه. وهي المفارقة التي تذيب الفرق بين المفهوم والواقعة حينما تحيل المسافة بينهما إلى مبدإ التشريط الإبيستمولوجي والإيتيقي للفعل. إنها المفارقة التي ترسخ عقيدة التماثل في صميم الذات والحضارة بين الواقعة والمفهوم على افتراض اكتمال في التاريخ أوتَعيُّن للروح.

وإذ يرتقي شلّنغ بهذه المفارقات الفلسفية إلى مستوى الهم النظري والتاريخي الذي يشكل صورة الفلسفة بعامة ويؤصل مبادئها ضمن تجربة الفعل والوجود، فذلك بغرض إعادة فهم الأساس الفلسفي للمفهوم ورصد الشروط الأنطولوجية والإبيستمولوجية التي يكون بها واقعيًا. وإذ يتعين على هذه الفلسفة أن تعيد فهم حقيقة الواقعة والمفهوم على

حد السواء، فإنها معنية قبل ذلك بتجاوز التقليد الذي يُلحق المفاهيم بنظام المعرفة ويحيل الوقائع إلى عالم التجربة والإحساس: لقد درج العقل والرأي السائد، يقول هايدغر، على اعتبار الأشياء من جهة واحدة، جهة الواقعة أوجهة المفهوم. فالوقائع تحدث بفعل فاعل والمعرفة يتكفل بها عالم(...) يوجد خبز لدى الخباز ومقانق لدى الجزار»[1]. وعلى هذا الأساس من الفهم يرفض شلّنغ تناول مفهوم الحرية بوصفه مفهومًا منفردًا، فالمفهوم لا يكون له من المعنى أومن الواقعية إلا بالقدر الذي ينتمي فيه إلى نسق ويشكل أحد محاوره الأساسية، على أن نفهم النسق لا كنظام للفكر بل كنظام للوجود وهوما سنأتي إليه لاحقًا أثناء هذا البحث. يقول شلّنغ في بداية الرسالة: «وطالما أنه ليس بإمكان أي مفهوم أن يتحدد بشكل منفرد، وأن البرهنة على علاقاته بالكل ليست ممكنة إلا إذا كان مُؤَسَّسًا في كل أجزائه بشكل علمي (وهوما يَصْدُقُ بوجه خاص على مفهوم الحرية الذي إن كان يتلاءم بوجه عام مع واقع ما فإنه لا يُعد بذلك مفهومًا ثانويًا أوملحقًا ويجب أن يشكل على النقيض من ذلك أحد المحاور الأساسية للنسق)، فإن هذين الاتجاهين في البحث، اللذين كنا بصدد الحديث عنهما، يلتقيان ويشكلان مبحثًا واحدًا»[2].

ليس المفهوم[3] إذن إجراء منطقيًا أو بنائيًا تقتضيه أطر المعرفة والوعي النظري

(1) M.Heidegger,Schelling: **Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, Traduit de l'allemand par J.F.Courtine, Ed. Gallimard.Paris. 1977.P. 45.

(2) شلّنغ، بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية والمشكلات المتّصلة بها، ضمن شلّنغ: **مؤلفات ميتافيزيقية** (1805-1821) طبعة غاليمار، ترجمة ج.ف. كورتين، باريس 1980،ص- 124.

(3) تجدر الإشارة في هذا الموضع بالذات إلى الدلالات الفلسفية التي تتنزل في سياقها عبارة «المفهوم الحقيقي[أوالصارم] للحرية» الواردة في مفتتح رسالة شلّنغ الآنفة الذكر، كما تجدر الإشارة بالأساس إلى الإحراجات النظرية التي تحيط بالتقليد الفلسفي لكلمة «مفهوم». فالعبارة التي يذكرها شلّنغ في بداية نص البحوث هي «Richtigen Begriff». ولفظ «Begriff» هومن الفعلBegreifenويفيد معنى الفهم بالمعنى الذهني للكلمة ومنه فعل greifen ومعناه أدرك أوفهم، وأمسك بالشيء، أوالتقطه. ويقابله في اللغة اللاتينية لفظ «conceptus» ومن دلالاته «الجنين المحمول في رحم الأم» أو«نتيجة المخاض الداخلي». ولعله لهذا الغرض قد أشبع المفهوم مع طوما الإكويني في المنتصف الثاني من القرن الثالث عشر(مرحلة الإنتاج الفكري لهذا الفيلسوف تمتد من سنة 1255إلى سنة 1274) بدلالات تيولوجية لعل المثالية الألمانية لم تخل منها فيما بعد. أليس الحدس الذهني مع كل من فيشته وشلّنغ ضربًا من التعيين الميتافيزيقي لنمط الفهم الأقصى والأسمى للوجود بعامة والحرية الإنسانية بخاصة؟ وبالفعل فإن تأكيد شلّنغ على ضرورة الانتقال من الإحساس بواقعة الحرية إلى مفهوم الحرية ليس أمرًا عارضًا بل يشكل على النقيض من ذلك إعادة تأصيل جذرية لمفهوم الحرية تنطلق بدءًا ومبدأ من إعادة تأصيل فهم المفهوم بحد ذاته. ويمكن أن تشهد بذلك الكتابات الأولى لشلّنغ(على سبيل المثال: «في إمكان صورة للفلسفة بعامة»، «في الأنا بما هي مبدأ للفلسفة أوفي اللامشروط في المعرفة الإنسانية»، «رسائل فلسفية في الدوغمائية والنقدية»، «في عرض نسقي الفلسفي»...الخ) فقد هيئت الأرضية الفلسفية للقول في الحرية من خلال مراجعة أسس المنطق التقليدي من أرسطوإلى حدود كانط. وبعبارة أخرى ليس المفهوم وظيفة من وظائف الفاهمة على النحو الذي تمثله كانط في نقد العقل المحض، وليس المفهوم شكلًا من أشكال المعرفة التي يدركها الوعي في مساره نحوالعلم المطلق كما اعتقد هيغل. إن المفهوم ينخرط لدى شلّنغ ضمن أنطولوجيا جديدة =

بالوقائع، وليس هوشرطًا ترانسندنتاليًا لإمكان المعرفة ووحدتها. فالمفهوم لا يستمد واقعيته أوما صدقه من التلاؤم الداخلي للفكر ولا من التطابق الخارجي مع الواقع، ليس للمفاهيم هوية ذاتية تستقل بها عن الوقائع أوتُحكم سيادتها عن بعد كما أنها لا تمتلك منذ البدء واقعًا خاصًا يهيئ إمكان مطابقتها له لاحقًا، ولكن ما هوالمفهوم في النهاية وأي واقعية له تخرج عن التقليد المنطقي والفصل الإبيستمولوجي بين الوقائع والمفاهيم؟ المفهوم لا يتحدد كتصور للواقع لأنه بحد ذاته واقع، وواقعيته تكمن في كونه ينتمي إلى نسق، إلى كل ما يرفع المعنى فيه من مستوى الصلاحية المنطقية والمطابقة النظرية أي من دلالات عدم التناقض والبداهة والصدق الجوهري إلى مقام أنطولوجي أصيل يكون فيه أساس الوجود ومعناه مصدر واقعية المفاهيم وشرط وحدتها. ولكن التقليد النظري والحضاري الذي عمّق الهوة بين المفهوم والواقعة وانحرف عن سبيل معناها ورسّخ وهم بداهتها حدسًا ومعرفة، إن هذا التقليد ذاته هوالذي حبس المفاهيم في دائرة الاستعمال المنطقي والإبيستمولوجي. بل إن هذا التقليد هوالذي أساء بوجه خاص فهم فكرة النسق ورأى في الحديث عن نسق للحرية الإنسانية مفارقة غريبة تناقض خصوصية الحرية مثلما تتعارض مع مبادئ الفلسفة في حد ذاتها. وعليه فإن البحوث الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية ومشكلاتها مدعوة لإعادة فهم جذرية لمفهوم النسق لأنه أفق إمكان القول في الحرية وأساس واقعيتها ومعناها، وهي مدعوة قبل ذلك بتدبر معاني الرؤية الفلسفية الشمولية للعالم التي تهيئ إمكان القول في الحرية.

2- رؤية العالم أو الأفق الأنطولوجي للحرية

تفترض «البحوث الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» النظر في مستوى إشكالي ثان في الكل الذي تستمد منه المفاهيم شرط وجودها ووحدتها ومعناها. فالمفاهيم مثلما بينا لا تنفرد بدلالات مخصوصة ولا تحوز على بداهات ذاتية تتنزل بها منزلة الواقعة المعطاة للتجربة والحدس المباشرين. إن المفاهيم مهما يوهمنا أمر فرادتها تظل في أساسها مشدودة إلى رؤية شمولية للعالم. ولكن ما هي الرؤية؟ هل هي تقدير جمالي تحدده ملكة في الحكم؟ هل هي إجراء فينومينولوجي وصفي يحكمه مبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها؟ ماذا يعني أن نرى؟ وماذا يمكن أن نرى في العالم غير وجود الموجود

= يمتزج فيها العلمي بالغنوصي والمنطقي بالإنساني. وهي مسألة سنأتي إلى بلورتها في ثنايا هذا العمل لاحقًا (تمت الاستعانة **بمعجم المصطلحات الأوروبية للفلسفات**: **Le vocabulaire Européen des philosophies**, Ed.: Seuil- Le robert 2004, sous la direction de Barbara Cassin. P.p. 171→175, 248→253).

ونمط وجوده فيه؟ من يجب أن يرى: الفيلسوف أم العالم؟ ثم كيف تقدّر المثالية الألمانية مقام الرؤية وأغراضها؟ وما هوالعالم بالنسبة إليها؟ هل هومجموع أشيائه أم مجموع أشيائنا؟ وإذا كان على الرؤية الشمولية للعالم أن تلفت النظر إلى مقام حضور الإنسان فيه فما وجه العلاقة بين أساس الوجود الحر ونمط الوجود الحر؟ أنكون مرة أخرى أمام نسيان للموجود يفترض أصالة وجوده بافتراضه أصالة فهمه؟

يرى هايدغر في كتابه «دروب لا تؤدي» وفي الفصل المتعلق بـ«عصر تصورات العالم» أن عبارة «رؤية العالم»[1] تمثل استعمالًا فلسفيًا حديثًا لا نجد انشغالًا مماثلًا له عبر مسار تشكل الحضارة الغربية لا من جهة مقولات الفكر ومبادئه ولا من جهة مظاهر الممارسة الاجتماعية وهواجسها. يقول هايدغر: «إن مقولتي «تصور العالم لدى العصور الحديثة» و«التصور الحديث له» يفيدان المعنى نفسه ويفترضان ما لم يكن من قبل أمرًا ممكنًا أبدًا ونعني بذلك الحديث عن «التصور الوسيط للعالم» أو«التصور القديم له»(...) فأن يكون العالم بما هوكذلك صورة مدركة، ذلك ما يخص ملكوت العصور الحديثة ويميزها»[2].

(1) تثير عبارة Weltanschauung الإحراجات العديدة في الترجمة حتى أنها ترد في بعض الكتابات في لغتها الأصلية. بل إن تحديد تاريخ استعمالها يمثل بحد ذاته مشكلًا. فالبعض، مثل كسافيي تلياتXavier Tilliette يرجع استعمالها إلى شلّنغ إذ يقول: «إن شلّنغ هوالأول الذي شكّل عبارة Weltanschauung» (Xavier Tilliette, Schelling, **une philosophie en devenir**, TI, **Le système vivant**, 2ème édition, Vrin 1992. P.492) ويرى آخرون مثل ريني براغ R.Bragues في كتابه «حكمة العالم» أن هومبولدت A. Von. Humboldt هوالذي ذكر العبارة: يقول: «يبدوأن أ.ف. هومبولدت هوالذي ابتدع عبارة «Weltanschauung» (ذُكر في معجم المصطلحات الأوروبية للفلسفات (بالنسبة إلى بقية المعطيات البيبليوغرافية انظر الهامش السابق). وعلى خلاف هؤلاء يرى هايدغر أن العبارة قد ذكرت لأول مرة مع كانط في كتابه «**نقد ملكة الحكم**» الفقرة 26 قبل أن تصبح شعارًا شكليًا للمجتمعات الحديثة c'est dorénavant la vision du monde de l'éleveur de cochons dont on fait le type. M. Heidegger, Schelling:Le traité de 1809 sur l'essence de، «déterminant de la vision du monde en général»، la liberté humaine, Traduit de l'allemand par J.F.Courtine, Ed. Ga - limard.(Paris. 1977, p. 43. كما ذكرها آخرون مثل هيغل، وشلايرماخر، وياسبرس. وحسبنا أن نذكّر هنا بالفقرة الثانية من كتاب هايدغر «المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا» التي توضح بعض الالتباسات الدلالية للمفهوم: يقول هايدغار: «عبارة «Weltanschauung» هذه ليست ترجمة عن الإغريقية ولا عن اللاتينية. فلا نعثر في الإغريقية على عبارة من قبيل cosmothéoria (cosmoqewria)، بل إن عبارة «Weltanschauung» تحمل بصمة ألمانية خصوصًا (خط التشديد مني) وقد كانت نشأتها ذاتها في ظل الفلسفة. لقد ظهرت للمرة الأولى لدى كانط في نقد [ملكة] الحكم وأخِذَت بمعنى يتصل مباشرة بالطبيعة وتعني اعتبار العالم كما يبدو للحواس، أو أكثر من ذلك اعتبار العالم الحسي Mundus sensibilis كما يقول كانط. وبهذا المعنى أيضا كان غوته وأ. هومبولدت قد استعملا هذه العبارة، ولكن هذا المعنى الأوّلي للعبارة تم التخلي عنه في السنوات الثلاثين من القرن التاسع عشر بفعل الدلالة الجديدة التي حمّلها لها الرومنطيقيون وشلّنغ في المقام الأول [...] وهكذا تقترب العبارة من الدلالة التي نعرفها بها اليوم، وتعني صيغة ما مستقلة في تحققها، مُنتِجة، لا بل واعية، في فهم كل الموجود وتأويله». M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la phénoménologie**, Ed. Gallimard, Paris 1985, Tr. J.F. Courtine. §2,p21.

(2) M. Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, Ed. Gallimard. Paris 1962 («**L'époque des conceptions du monde**»), Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeir. P.118.

وبالفعل فإن الإغريق يقول هايدغر قد كانوا معنيين بنداء الوجود أي بمقام الحضور فيه لا بالحاجة إلى تمثل الذات العارفة له ولذلك تعينت الحقيقة عندهم كأليتيا ولم يكن بالإمكان حمل الإيديا الأفلاطونية ذاتها على معنى التمثل وفق الاستعمال الفلسفي والعلمي له اليوم. أما القروسطيون فقد كانوا يهجسون بمطلب المطابقة بين الفكر والوجود إذ لم يكن العالم يعنيهم إلا من حيث هومجموع الأشياء المخلوقة. وعليه فحينما يعتبر هايدغر أن عصرنا اليوم هو«عصر تصورات العالم» فذلك لأن هذا العصر تحكمه ضرورة التعامل مع العالم بوصفه صورة أوتمثلًا. فهذا العصر هوعصر الذات العارفة التي تستدعي الوجود إلى مقام الحضور في الذهن وترصد له من المقولات والأحكام المنطقية ما يهيئها لتَلقيه والتحكم فيه. وعلى هذا النحوسادت مقولة الذات العارفة فلسفات الذاتية من ديكارت إلى كانط، وفيشته، وشلّنغ، وكأن هؤلاء يحتكمون لقدر ما في الفكر يوجه الأفكار خارج إرادة أصحابها. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا العصر هواللحظة التي تحولت فيها الرياضيات إلى مبدإ أساسي يحدد معيار حضور العالم لنا أواستحضارنا له حضورًا لا يبدوأصيلًا أي علميًّا بحق إلا بقدر ما يكون يقينيًّا أي واضحًا وبديهيًّا ومتميزًا. ويُعتبر عصرنا بوجه خاص «عصر تصورات العالم» لأنه عصر العلم الذي أصبح يشكل مقام الرؤية الشمولية للعالم، ولم تعد الإبيستماي الإغريقية قادرة فيه على ضبط معايير اليقين وصياغة معادلاته ورصد إحداثياته. إن هذا العلم الذي تكون التقنية فيه ماهية حضورنا في العالم إذ تُقدّر نظام حاجاتنا وتحدد معاني سيادتنا وتشكل نمط ذوقنا ودرجة وعينا وطبيعة تواصلنا، إن هذا العلم الذي يحيط معرفة بعالمنا العضوي والنفسي والعصبي والفيزيائي والاجتماعي هوخاصية عصورنا الحديثة وحدها ومقياس صورة حداثتها.

غير أن حداثة عبارة «رؤية علمية شاملة للعالم» تعود بالأساس إلى حداثة مفاهيمها أي مفاهيم: الرؤية، والعلم، والعالم، والشمولية. وعليه فإن المصادرة الفلسفية على حداثة العبارة الآنفة الذكر أوعلى حداثة المطلب الذي تثويه إنما تفترض التوقف في البداية عند المقاصد الفلسفية والاستعمالات النظرية المختلفة للمفاهيم التي تكوّنها. ولعل هذا الإجراء كفيل وحده بتفسير مبدأ الاشتراك في التسمية أومبدأ الاتفاق في استعمال مفهوم ما رغم الفروق النظرية التي تميز نسقًا فلسفيًّا عن غيره. إذ ماذا يعني أن تكون عبارة «رؤية علمية شاملة للعالم» قاسمًا مشتركًا بين فلسفة هيغل وشلّنغ وشلايرماخر وياسبرس وكانط؟

نلاحظ في المستوى الأول أن الأمر يتجه، وفاء لنسق ممكن للحرية الإنسانية،

نحوتأسيس رؤية علمية شاملة للعالم. رؤية علمية وليست فلسفية! وهذا حدث فريد ينبغي أن يستأثر بمساءلة فلسفية مخصوصة تكشف عن الدلالات والفروق المعنوية أو الاستعمالية لمفهومي الفلسفة والعلم. فليس أمرًا عارضًا أن يوضع العلم قوامًا أوصفة مبدئية لرؤية شاملة للعالم. وحدث ثانٍ لا يقل أهمية ولا التباسًا عن الحدث الأول هو يتعلق بموضوع هذه الرؤية: إنه العالَم![1] ولكن قبل أن نأتي إلى ذلك يجدر التوقف في البداية عند مفهوم الرؤية. فهذا اللفظ القائم في عبارة «Weltanschauung» أوفي عبارة Weltansicht يفيد معنى الحدس. ولذلك ذهب البعض إلى اعتبار كانط الأول الذي يعود إليه استخدام المفهوم في كتابه «نقد ملكة الحكم». ولكن كانط يستخدم الحدس بالمعنى الحسي للكلمة، حدس الزمان والمكان[2]، أوحدس وقائع تتعين في الزمان والمكان بينما تتجه فلسفة شلّنغ إلى تعيين نمط جديد من الحدس، هو في الآن ذاته إجراء طريف وشائك، ألا وهوالحدس الذهني. حدس جديد يهيئ معرفة ما كانت الفلسفة الكانطية تعتبره تخطيًا لإمكانات العقل وحدوده. حدس يهب الإنسان اقتدارًا ذهنيًا على معرفة نفسه وعالمه وإلهه بعد أن كان هذا النمط من الحدس مقصورًا على الإرادة الإلهية ويُعيِّن الفارق الأنطولوجي والغنوسيولوجي بينها وبين الإنسان. حدس يستنهض إرادة الإنسان نحوتخط شرعي لحدودها. «Rois de la finitude, debout!» هكذا ينشد هولدرلين في نشيد الحرية. وهذا ما يستشرف به شلّنغ الشاب للفلسفة إمكانا في قول له من كتابه «الأنا بما هي مبدأ الفلسفة أوفي اللامشروط في المعرفة الإنسانية»: «ليس الفضل الأسمى

(1) يقول نيتشه في «هكذا حدث زرادشت»:

Ô homme fais attention!
Que dit le minuit profond?
j'ai dormi, j'ai dormi-,
je suis sorti d'un rêve profond:
le monde est profond, et plus profond que n'a pensé le jour.
(F. Nietzsche, **Ainsi parlait Zarathoustra**,Ed.)

(2) يقول كانط في الفقرة 26 من «نقد ملكة الحكم»: Denn nur durch dieses [Vermögen]und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanscha - ung, als Bloßer Erscheinung, zum substrat untergelegt wird[...]
[en effet c'est seulement par cette faculté et son idée d'un noumène, qui lui-même n'autorise aucune intuition, mais qui est toutefois en tant que substrat mis au fondement de l'intuition du monde(weltanschauung) comme simple phénomène (...)] والملاحظ أنه لا فيلونتكو- A. ph lonenko ولا جيبلان J. Gibelin ولا أ.رونو A.Renaut قد ترجم مفهوم «weltanschauung» برؤية العالم. وقد يعود ذلك إلى أن المفهوم لم يشكل بعد غرضًا فلسفيًا خصوصيًا في فكر كانط أو أساسًا تقوم عليه فلسفته بعامة. وقد يعود ذلك أيضًا إلى أن العالم الذي يعنيه كانط في هذا السياق هوعالم الحواس في حين تتجاوز عبارة رؤية العالم هذا الفهم.

بالنسبة إلى الباحث في الفلسفة، يقول، أن يضع مفاهيم مجرَّدة في موضعها ويستنبط منها أنساقًا. إن غايته النهائية هي الوجود المطلق المحض، وفضله الأعظم هو أن يكشف وأن يجلي ما يمتنع أبدًا عن الاختزال في مفاهيم. فضله الأعظم أن يفسر هذا الوجود ويبلوره. خلاصة القول هذا الوجود اللامتجزئ،المباشر،البسيط»[1].

ومن دلالات الرؤية أيضًا نذكر الدلالة الجمالية. فها هنا يتنزل الفن مقامًا فلسفيًا مخصوصًا إذ يصبح شرط إمكان انفتاح العقل البشري على أفق للحقيقة يتخطى من حيث الطبع حدوده. ومن ذلك نفهم لماذا ظهر مفهوم «رؤية العالم» أو«حدس العالم» لأول مرة لدى كانط في كتاب «نقد ملكة الحكم». خاتمة مشروع نقدي تستوفي بها المعرفة شروط إمكانها ويستكمل بها النسق تأسيساته، وتتسع بها الرؤية عما كانت تضيق به العلاقة بين حدوس الحساسية ومفاهيم الفاهمة: «الأفكارGedanken دون مضمون جوفاء، يقول كانط، والحدوس دون مفاهيم عمياء».[2] فكأن الفنان يسترشد بضرب من «الحدس الباطني» ويتهيأ به لرؤية وجود لاحدسي ولامفهومي.

يمكن القول إضافة إلى ذلك أن إثارة نص رسالة «البحوث الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» لمشكل «رؤية العالم» لم يكن حدثًا عارضًا في فلسفة شلّنغ بل كان فعلًا تكوينيًّا لعل نص «فلسفة الفن» جزء من مسار تكوينه. إذ يقول شلّنغ في الفقرة الرابعة من كتاب «نسق المثالية المتعالية»: «يُعتبر الفن إذن بالنسبة إلى الفلسفةشأنًا ساميًا(...) إذ يفتح أمامها أبواب أقدس القديسين» ويضيف في الفقرة نفسها: «إن الفن هوالأرغانون الحقيقي الوحيد والأبدي للفلسفة»[3].

يمكن القول من جهة أخرى إن مفهوم الرؤية لا يرتهن ضرورة في أفق من النظر الميتافيزيقي يذكّر بالإيديا الأفلاطونية بل هو يتأسس ضمن أفق علمي، أو بعبارة أدق ضمن أفق ميتافيزيقا تريد، مواصلة لكانط، أن تكون علمًا، ففيشته كان قد استخدم قبل شلّنغ عبارة «رؤية العالم» في كتابه الأساسي «نظرية العلم»: «قد يعود هذا القصور في فهم نظرية العلم، يقول، إلى أي سبب كان، ولكن يوجد في نظرية العلم ذاتها داعٍ محدد تظل

(1) F. W. J. Schelling, Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain, in Schelling **Premiers écrits**(1794-179), Ed. P.U.F(Epiméthée), Traduit de l'allemand par J. F. Courtine. P. 89

(2) E. Kant, **critique de la raison pure.**

(3) F. W. J. schelling, **Le système de l'idéalisme transcendantale,** (§4)

بموجبه دائمًا غير مفهومة: وهوكونها تفترض قدرة حرية الحدس الباطني».[1] وعلى هذا الأساس لا يُحمل مفهوم الرؤية على معنى التجريد الذاتوي أو الحدس الغنوصي المفتقر لصرامة المنهج وإجرائية المفهوم وموضوعية الحقيقة. ولعله لهذا الغرض بالذات اشترط شلّنغ أن تكون رؤيتنا الشاملة للعالم رؤية علمية. ولكن مفهوم العلم الذي يخص رؤيتنا للعالم صفة أومبدأ يرد استخدامه في القول الفلسفي بمعان مختلفة تصل إلى حد التباين أحيانًا. فوضعه موضع الأساس في عبارة رؤية علمية شاملة للعالم لا يتنزل منزلة البداهة النظرية القصوى بل هو يثير من الإحراجات الفلسفية ما قد يربك أسس الفلسفة وقناعاتها. فالمثالية الألمانية لا يجري فيها استخدام مفهوم العلم بالمعنى الذي درج عليه التقليد الفلسفي إلى حدود الحداثة وما بعدها. إذ لا يعتبر العلم فيها فرعًا من فروع المعرفة يستمد وحدة مبادئه ومشروعيـة أفـكاره وأغـراضه مـن عقلانية فلسفية إيتيقية تتجاوزه شمولًا وتسموعنه منزلة. ولا يجري استخدام مفهوم العلم كنموذج تفسيري موضوعي مجرد من أحكام القيمة وقادر نظريًا وعمليًا على صياغة قوانين الظواهر والتحكم فيها. كما لا يرد استخدام العلم حضاريًا بوصفه علامة سيادة ورمز تمدن تتحقق بنجاعته الحاجات وتصدر عنه القيم والأذواق وتصاغ على نحوه بنية الأفكار والممارسات. بل إن العلم لا يتنزل في المثالية الألمانية منزلة النسق المضاد للفلسفة الذي يستمد خصوصيته من منطق نشوء الأفكار وتحولها ومن إجرائية المنهج ونجاعته ومن راهنية الاهتمام ولزومه. إن مفهوم العلم يرد استخدامه في المثالية الألمانية بمعنى فلسفة كما يرد استعمال فلسفة بمعنى علم.[2] وبالفعل فعلى النقيض من كانط الذي عمد في كتاب نقد العقل المحض إلى الفصل بين الفلسفة والعلم على أساس التمييز بين مطلب المعرفة ومطلب التفكير، نجد المثالية الألمانية على اختلاف أنساقها وسياقاتها تستخدم مفهوم العلم بمعنى فلسفة والفلسفة بمعنى علم. ذلك أن مؤلف فيشته الأساسي «نظرية العلم»

---

(1) Fichte, **œuvres choisies de philosophie première**, traduction de A. Philonenko.

(2) يقول هايدغر في تأويله لنص شلّنغ «رسالة 1809 في ماهية الحرية الإنسانية»: «إن ما نعتبره في العادة، بل في أيامنا هذه فحسب، علومًا ليس كذلك إلا إذا كان، أو بقدر ما يكون فلسفة أي متأسسًا على معرفة أصيلة وأساسية ومضبوطًا حسب معاييرها. فكلما افتقر مجال أونشاط معرفي ما للعلم الأصيل بالماهية أي بالفلسفة، كلما كانت هذه المعرفة غير علمية بشكل يستحيل فيه اعتبارها علومًا إلا على نحوغير أصيل. وحينما انتهينا اليوم، طبقًا للتغير والتضييق الحاصل في مفهوم العلم، إلى القول بأن الفلسفة ليست علمًا فإن ذلك لا يعني بأنها قد تُركت لهوى الإلهام أوللرأي الخاص بل يعني فحسب أن الفلسفة تمتنع، طالما هي أكثر أصالة، عن التحديد بمعايير ما هوفرعي(...) وفي العبارة التي يستخدمها شلّنغ: «رؤية علمية للعالم» فإن كلمة «علمي» تعني «فلسفي». أي المعرفة المطلقة بالموجود في كليته، وما يتأسس على مبادئ نهائية ولمحات أساسية» (M.Heidegger,Schelling: **Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, Traduit de l'allemand par J.F.Courtine, Ed. Gallimard. Paris. 1977.P.p. 39-40).

باختلاف موضوعاته وتعدد تعديلاته لا يفصل بين الفلسفة والعلم. فالفلسفة من حيث هي فعل التعبير عن أنطولوجيا الوعي بالذات وبالحركة المفهومية التي توازي ذلك في أقصى درجات السالبية Négativité أو التجلي المطلق والنهائي، إن هذه الفلسفة التي تستغرقها أعماق الأنا وهاوية المطلق لا ترتد في النهاية إلى بسيكولوجيا تستهويها حالات الاستبطان، ولا إلى ميتافيزيقا تحليلية تقطع مع العلم ومع العالم في آن واحد. إن هذه الفلسفة لا تتعين كأنطولوجيا تجلّي الوعي بالذات إلّا بوصفها علمًا. فالمقولات المنطقية والإحداثيات الرياضية والمفاهيم الفيزيائية لا تستنفد مجال تحققها في القضايا المنطقية أو الفيزيائية والفلكية المحضة، إذ ليست هي أدوات تحليلية ولا مبادئ بنائية وإنما هي مقولات وجود. ومن ثم ليس من الخلف أن تصاغ أنطولوجيا الأنا لدى فيشته ولا أنطوتيولوجيا الحرية لدى شلّنغ بالاستناد إلى أسس العلم ومفاهيمه. فلقد صيغت الأخلاق والسياسة لدى فيشته وفق مبادئ «نظرية العلم»: «نسق الأخلاق حسب مبادئ نظرية العلم»، و«أساس الحق الطبيعي حسب مبادئ نظرية العلم». وعلى هذا النحو ذاته أيضًا صيغت «فينومينولوجيا الروح» لهيغل إما باعتبارها «علم تجربة وعي» وفق ما أراده هيغل في الصيغة الأولى للفينومينولوجيا وكما يذكر ذلك في مقدمة الكتاب لاحقًا أو بوصفها «علم فينومينولوجيا الروح» حسب الصياغة المعدلة في شباط/ جانفي 1807 والتي قدمت للنشر قبل أن تعدل مرة أخرى أوتُختزل في العنوان المألوف عندنا: «فينومينولوجيا الروح». وهي الاستخدامات ذاتها التي يشهدها علم المنطق أوالموسوعة.
إن مفهوم العلم لا يتعين هنا بمعنى النقيض ولا بمعنى الإطار البنائي في مقابل ما هو فلسفي ومفكك على الدوام، فالفلسفة كما يقول هيغل في مدخل الفينومينولوجيا ارتفعت إلى مقام الحكمة بعد أن اقتصر تاريخها أو قصُر نظرها عبر التاريخ على مشاركة معاني الحكمة بحسب الإمكان. وإذ يستخدم شلّنغ مفهوم العلم كأساس إمكان «لرؤية علمية للعالم» رغم تباين دلالات المفهوم وتناقض أغراضه واستعمالاته فبغرض إعادة التأسيس الفلسفي والتأصيل الأنثروبولوجي له. وبالفعل يعمل شلّنغ منذ كتاباته الأولى على تحقيق هذا المطلب، ولم تكن «بحوثه الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية والمشكلات المتّصلة بها» هي التي استحدثت أفق التساؤل حول التقاطع الممكن بين الفلسفي والعلمي، هذا الحدث القائم بشأن ماهية الحرية الإنسانية: «هل أن نسقًا في الحرية الإنسانية أمر ممكن؟» («un système de la liberté est- il possible?»). فمسائل أساس الوجود، والإرادة، والشر، والحرية، وحقيقة الإله، والعالم، هذه المسائل يجري النظر فيها لدى شلّنغ بشكل

علمي وإن كانت تبدومنذ الوهلة الأولى قضايا ميتافيزيقية محضة. إذ يستخدم شلّنغ في مساءلة مبادئها مقولات الثِّقالة والكتلة والنور والكثافة والحركة والنمو[1] ومعادلات فيزيائية سنأتي على ذكرها في موضعها. ولا يعني ذلك أن الفلسفي يجري النظر فيه بشكل علمي بل إن الفلسفي بطبيعته علمي أو بعبارة أدق إن الفلسفي - العلمي ذو أساس أنطولوجي واحد. ولذلك لا يتناقض مطلب العلم بالوجود مع أمر طبيعته.

إنّ استحداث أفق فلسفي نوعي تستقيم به الأسس النظرية والأنطولوجية للحرية الإنسانية يقتضي على نحوما بينا إذن إعادة التفكير في دلالات المفاهيم وسبل استعمالها. ولئن اقتضى الأمر منذ الوهلة الأولى مساءلة مفهومي الرؤية والعلم فإن الأمر يدور الآن على معنى الاستخدام الفلسفي للعالم. فهذا المفهوم ماثل في الخطاب الفلسفي والعلمي على أنحاء سياقية وإشكالية متعددة ومتباينة من الميتافيزيقا الأرسطية امتدادًا إلى الإبيستمولوجيا الحديثة والفينومينولوجيا المعاصرة. ولم يكن مفهوم العالم في فلسفة شلّنغ مفهومًا عفويًّا على نحوما تبدو واقعة الإحساس بالحرية في الاستعمال العمومي والفلسفي التقليدي بل يعد أحد المفاهيم الأساسية التي يتشكل بها النسق الفلسفي لدى شلّنغ. وعليه لم يكن شلّنغ ليخص هذه المسألة في مبحث مخصوص بمثل «عصور العالم»[2] إن لم يكن يدرك فلسفيًّا الكيفية التي يتعين بها استعمال مفهوم العالم.

نلاحظ في البداية أن مفهوم العالم الذي يحمِّله شلّنغ دلالات التأسيس الأنطولوجي والإبيستمولوجي للرؤية العلمية للعالم، هذا المفهوم يرد استخدامه في تاريخ الفلسفة على أنحاء عدة، وهي معان تشكل بتناقضاتها وتعدد سياقاتها الأفق الفكري النقدي على الأقل للمثالية الألمانية. وهذا يعني أن الاستعمال الفلسفي للمفهوم لدى شلّنغ سيتأسس على أنقاض الاستعمال الكلاسيكي له. وقبل أن نتدبر معاني هذا الاستخدام

(1) يقول شلّنغ مثلًا فيما يتعلق بأساس وجود الإله: «بما أنه لا شيء يكون سابقًا لوجود الإله ولا شيء خارجًا عنه فإنه من الواجب أن يكون له في ذاته أساس وجوده. وهذا ما تؤكده جل الفلسفات، غير أنها تنطلق من هذا الأساس كما لو أنه مجرد مفهوم بدل أن تجعل منه شيئًا واقعيًّا وفعليًّا. وأساس الوجود هذا الذي يحوزه الإله في ذاته ليس اللّه معتبراً على نحومطلق أي من جهة ما أنه موجود لأنه فحسب ما يحدد أساس وجوده. إنه الطبيعة في اللّه، وجود(wesen) لا ينفصل عنه بلا شك ولكنه متميز عنه بالرغم من ذلك. ويمكن أن تؤيِّد هذه العلاقة قياسًا بتلك التي توجد في الطبيعة بين الثِّقالة والنور. فالثِّقالة تسبق النور كأساس مظلم أبدًا والذي ليس عينه وجودًا بالفعل، إنه يغور في ظلمات الليل بينما يشرق النور(الموجود، [das Existierende] L'existant)».

F.W.j.Schelling, «Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent», in Schelling-**œuvres métaphysiques** (1805-1821). Paris Gallimard, 1980, Traduction J.F.Courtine. P. 144.

(2) F.W.J. Schelling, **Les Ages du monde**, Ed. PUF, 1992, Traduit de l'allemand par Pascal David.

ورهاناته نشير أولًا إلى أن مفهوم العالم قد كانت اللغة الإغريقية تُعَبِّر عنه بلفظ كوسموس κόσμος (Kosmos). لكن هذا المفهوم لا ينص في الحقيقة على وجود ما بعينه ولا على جملة الموجودات عامة. إن المعنى الأساسي للكوسموس الإغريقي هونمط وجود الموجود، أي الكيفية التي يتحدد بها الموجود في علاقته بالوضعية الإنسانية- La réalité humaine- وهوما يذكره هايدغر في مقالة له بعنوان «ما يحدد الوجود الأساسي للأساس أوالعلة»، «ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison» ضمن كتاب «المسائل»: «كلمة كوسموس، يقول هايدغر، لا تعني موجودًا ما بعينه(...) ولا الوجود برمته ومأخوذًا بجملته، كلا، إنها تعني الحالة أوالوضعية، أي النمط الذي يوجد هذا الموجود على نحوه وبجملته»[1]. وقد يكون هيراقليطس فيما يعتقد هايدغر الأول الذي تفطن لهذا المعنى حينما قال: «للمتيقظين عالم واحد هوالمشترك بينهم أما النيام فينصرف كل واحد منهم إلى عالم يخصه هو بالتحديد»[2]. ومن دلالات الكوسموس أيضًا نذكر على وجه الخصوص الدلالة الاستيطيقية ونعني بذلك أن لفظ الكوسموس قد دل في البداية على معنى الجمال قبل أن يتم استعماله استعمالًا أنطولوجيًّا أوتيولوجيًّا[3]. فالكوسموس هنا هوالتجلي الجميل للذات، أو هو مقام انفتاح الجمالُ قوامه حتى إن انتهج سبيل الإغراء والتمويه على النحوالذي تحكيه الميثيولوجيا اليونانية عن علاقة هيرا Héra بزوسZeus. أمر طريف لئن لم يدرك الإغريق معالمه فإن المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر قد ارتقت به إلى غرض فلسفي أساسي من خلال الحقبة الرومانسية مع شليغل، وشلير، وهولدرلين وغيرهم. وقد تكون الفينومينولوجيا أيضًا امتدادًا لهذا التأصيل الفلسفي للتجربة الجمالية في فهم معنى العالم. فمن ذلك نفهم لماذا خص هايدغر أعمال هولدرلين مثلًا باهتمام هيرمينوطيقي مخصوص[4]. بل إن مؤلّف «دروب

(1) M. Heidegger, **Question** I,(Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison, Traduction de Henry Corbin),Ed. Gallimard, 1968. P.112

(2) المصدر نفسه، ص. 112

(3) «on pourrait rendre le terme Kosmos par le syntagme baudelairien ordre et beauté, et le rapprocher de notre moderne structure. Chez Homère déjà, l'amplitude du sens résonne dans chaque emploi, ainsi dans la célèbre toilette d'Héra, au secret de sa chambre, quand elle s'apprête pour mieux tromper l'esprit de Zeus:ambroisie, huile, parfum, tresse, robe, agrafe, ceinture, boucle d'oreille, voile et sandales, «elle dispose autour de son corps panta kosmon[πάνταχόσμον], toute sa parure», c'est -à- dire la glorieuse ordonnance qui fait son monde de femme.» Barbara Cassin, **Le vocabulaire Européen des philosophies**, Ed. Seuil-Le robert 2004, sous la direction de Barbara Cassin. P.1391).

(4) يمكن أن نذكر في هذا السياق مؤلَّفَي هايدغر حول هولدرلين:

=

لا تؤدي» ومقالات أخرى في مرحلة الشباب تتجه في مبادئها وأغراضها نحوالتجربة الجمالية كأفق جديد للمعنى أو كدرب بديل لفكر أنهكته تجربة نسيان ميتافيزيقية طويلة. كما يفيد اللفظ (aiwnaiôn) في اللغة الإغريقية معنيي العالم والزمان وهوما أشارت إليه «فلسفة التجلي» لدى شلّنغ في جزئها الثاني قبل أن تتكفل فينومينولوجيا الوجود والزمان بتأسيس مبادئ التقاطع بين العالم والزمان تأسيسًا هيرمينوطيقيًّا مخصوصًا. يقول شلّنغ: «يتمثل الزمان الحقيقي بحد ذاته في تتابع الزمن، وعلى النقيض من ذلك فإن العالم ليس سوى عنصر من عناصر الزمان الحقيقي، وبهذا المعنى فإنه بحد ذاته زمان مثلما يعبر عن ذلك اللفظ welt Monde (- عالم) الذي يرد من الجذرWähren (دام-) durer ويفيد بوضوح معنى الديمومة وهوما يعبر عنه أيضًا وبأكثر جلاء اللفظ Aiôn (aἰών) الذي يفيد معنى الزمان مثلما يفيد معنى العالم»[1]. وخارج الاستعمال الفلسفي للمفهوم، الذي أفصحت عنه اللغة والأنطولوجيا التقليدية والتي هي في أساسها أنطوتيولوجيا، انفتحت إيبستمولوجيا العلوم الحديثة على أفق جديد ومغاير تمامًا لمفهوم العالم، أفق فيزيائي رياضي، فيزياء غاليلي ونيوتن، حيث تحول العالم إلى نظام ظواهر وبنية من العلاقات والأسباب المصاغة في معادلات يقينية حتمية تهيئ إمكان التحكم في الظواهر. وعلى هذا النحو غدت الفوزيس الإغريقية موضع اختبار النظرية العلمية بعد أن حمّلها الإغريق معاني الحضور والانفتاح والتجلي، المعاني ذاتها التي يثويها مفهوم الأليتيا. ولعل الكانطية تعبر بحق في مؤلفها الأساسي «نقد العقل المحض» عن الاختزال الإيبستمولوجي الذي آل إليه استعمال مفهوم العالم في العلوم الحديثة. فالعالم هو«مجموع الظواهر»[2] أو هو«مجموع الموضوعات لتجربة ممكنة»[3]. وبوجه عام يظل استخدام مفهوم العالم في الخطاب الفلسفي، حديثه وقديمه، متراوحًا بين معنى الشيئية ومعنى الأساس الأنطولوجي الذي يمثل مبدأ إمكانها، بين معنى الظاهرة الفيزيائية ومعنى نسق التمثلات وبنية العلاقات

= **Approche de Hölderlin**, Ed. Gallimard,1973, Traduit de l'allemand par Henry corbin, Michel») Les Hymnes de Hölderlin: ‹**La Germanie**› etومؤلف («Deguy, François Fédier et Jean Launay العلاقةJean François Mattei كما يمكن أن نذكر قراءة جان فرانسوا ماتي‹**Le Rhin**›. Ed. Gallimard(...) هايدغر بهولدرلين: Heidegger et Hölderlin. **Le Quadriparti**, Ed. PUF(Epiméthée)2001

(1) F.W.J.Schelling, **Philosophie de la révélation**, Ed. PUF(Epiméthée)1991, Traduction de la RCP Schellingiana(CNRS) sous la direction de Jean François Marquet et Jean François Courtine. Livre II, Pp160-161

(2) E. Kant, critique de la raison pure, A, 334؛ B,391

(3) E. Kant, **qu'est ce que s'orienter dans la pensée**?Ed. Vrin 2001, Traduit de l'allemand Par A. Philonenko.

التي يقيمها العقل النظري، بين معنى الحدوث في الزمان تغيرًا يقارب العدم وبين معنى الزمانية التي تؤصل تجربة الانتماء للزمان. على أن التساؤل الفلسفي الذي يتعين طرحه هنا هو: ما هوالأفق الأنطولوجي أوالإبيستمولوجي الذي ينفتح عليه الاستعمال الفلسفي لمفهوم العالم لدى شلّنغ؟

يمكن القول في البداية إن فلسفة شلّنغ لا تستعمل مفهوم العالم استعمالًا نظريًا محضًا على النحو الذي رسخه التقليد الديكارتي. إذ لا يفيد العالم في فلسفته الأولى أوالأخيرة نسقًا مغلقًا من التمثلات والحقائق النهائية تأتيها ذات واعية «تقود فكرها بنظام» وتتعين الأشياء بالنسبة إليها في شكل وقائع فيزيائية ممتدة تستوفي معاني حضورها في عطالتها وحركتها ونموها وسرعتها وأسباب حدوثها. إن المطلب الأساسي للفلسفة ليس إحالة العالم إلى وحدة ذات واعية، وإنما إدراك حقيقة العالم في وحدته خارج شيئيته وخارج ذاتيتنا، بل حمل الذاتية والشيئية بمعنى الكيفية الأنطولوجية التي يتعين على نحوها المطلق، هذه الأنا بوصفها كلًا أوهذا الكل بوصفه أنا مطلقًا. وعلى هذا الأساس من النظر يغدو الانشغال الفلسفي بمفهوم العالم لدى شلّنغ انشغالًا أنطولوجيًا. فمن هنا بالتحديد خصت فلسفة شلّنغ عامة وبحوث 1809 خاصة مسائل: الأساس، والخلق، والتجلي، والإله والشيطان وغيرها من المسائل الأنطولوجية، باهتمام فلسفي مخصوص. بل إن النظر في الحرية ذاتها لم تستوجبه في فلسفة شلّنغ ضرورات إيتيقية أو اجتماعية- سياسية بقدر ما كان الداعي إليه أنطولوجيًا بالأساس: بيان أن الحرية ليست صفة تخص الإنسان في جوهره بل العالم في أساسه. وهوما سنأتي إليه لاحقًا أثناء هذا البحث عندما نختبر شاكلة تلقي المثالية الألمانية لفلسفة سبينوزا ونسائل الضرورة الفلسفية والتاريخية التي اقتضت إعادة تشكيل الأرضية المفهومية والفكرية لمبدإ وحدة الوجود ونظرية المحايثة في فلسفة سبينوزا، ونستنتج من ذلك الأسس الأنطولوجية لفلسفة الحرية خارج البناء الهندسي للإيتيقا أو على أنقاضها. ولكن الإقرار الفلسفي بأن مفهوم العالم يتجذر ضمن مبحث أنطولوجي لا ضمن مبحث إيبستمولوجي اقتضته رهانات الحداثة وضروراتها، يظل في الحقيقة حكمًا متهافتًا. ولا نعني بذلك أن فلسفة شلّنغ تمثل قطبًا مضادًا للحداثة مستقلًا بمفاهيمه ورهاناته ومبادئه، وقد بين هايدغر في تأويلاته الفينومينولوجية لمسار تشكل الميتافيزيقا الغربية وتجليها أن المثالية الألمانية هي ذروة تحقق هذه الميتافيزيقا والتي لم تكن فلسفة الحداثة بوجهيها المعرفي والتقني إلا أحد وجوهها وامتدادًا للحظة تشكلها الأولى لدى الإغريق. إننا نعني فقط أن مفهوم العالم يرد استعماله أيضًا في فلسفة

شلّنغ بمعنى إبيستمولوجي سواء في فلسفة الطبيعة أو في فلسفة الهوية. على أن التنزيل الإبيستمولوجي للعالم لا يتم بشكل منفرد أو مستقل باعتباره أحد المحاور الأساسية للنسق. فالأنطولوجي والإبيستمولوجي قائمان في أساس الوجود ومبدأ العلم به سواء بسواء. ومن جهة أخرى فإن هذه الرؤية العلمية للعالم تتعين للمفهوم بوصفها كلًّا أو نسقًا شموليًّا يكسبه الإمكان والمعنى. والإشكال يدور الآن على معنى هذه الشمولية التي يتأسس بها مطلب مفهمة الحرية. فقد درج تاريخ الفلسفة على تحميل الشمولية معاني الكلية المنطقية والشيئية والفكرة التأليفية القبلية وغيرها. فبأي معنى نتمثل إذن هذه العبارة: «L'ensemble d'une vue scientifique du monde»؟ هل يكون هذا الشمول دالًّا عدديًّا على موضوعات الرؤية وأشياء العالم أم دالًّا أنطولوجيًّا على وحدة المبدإ والمعنى؟ هل يوجهنا شمول الرؤية إلى عدم فرادتها أو فرديتها على نحوتماثل به عدم فرادة المفهوم، إذ لا معنى أن تكون رؤيتنا للعالم الأرضية النسقية للمفاهيم إن لم تكن هي ذاتها حائزة على معنى الشمولية؟ أيكون هذا الشمول شمول تمثل تتعين به الذات سيدة على العالم أو هو شمول تحقق اهتدت إليه حركة التاريخ وأوجبه منطق العقل والواقع؟

الواقع أن الرؤية العلمية للعالم التي يريدها شلّنغ غرضًا مخصوصًا لبحوثه الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية لا تمثل مطلبًا فلسفيًّا بديهيًّا. فالمفاهيم التي تكوِّنها والمقاصد الفلسفية المختلفة التي تضمرها تحيط بها التباسات عدة ترفعها إلى درجة المعضلة الفلسفية بامتياز. ولهذا الاعتبار فإن النظر في دلالة المفاهيم وأبعادها ليس مجرد انشغال فيلولوجي أذهله إعجاز لغة تحملت معاني الفكر ومسؤولية تفكره بل هو إجراء ضروري تبرره إحراجات نسق يختبر إمكان قول المعنى وتأسيسه كما تبرره إحراجات تاريخ يتجه إلى الوعي بالذات وتأصيل تجربة وجودها وحريتها.

ويمكن القول إجمالًا إن البحوث الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية لا تكون في تقدير شلّنغ بحوثًا بحق إلا إذا اتجهت بدءًا ومبدأ إلى تمييز مفهوم الحرية عن مجرد الإحساس بها وعملت في مقام ثان على ربط هذا المفهوم بمجموع رؤية علمية للعالم أو برؤية علمية شاملة للعالم. وقد شددنا من خلال البحث في دلالات مفاهيم الرؤية والعلم والعالم والشمول على العمق الفلسفي والإحراجات النظرية في آن واحد لهذا المطلب اعتبارًا لتصدره نص الرسالة والإشباع الفلسفي الإشكالي الذي يتوفر عليه. بقي أن نذكر أن البحث الفلسفي في ماهية الحرية الإنسانية لا يجري لدى شلّنغ مجرى أخلاقيًّا أوسياسيًّا

بل هو يهدف إلى بلورة النسق الذي يستمد منه مفهوم الحرية إمكانه ودلالاته وشرعيتها، أي بلغة دولوز تحديد مسطح محايثة هذا المفهوم. وحتى ندرك المعنى الفلسفي الحق لمفهوم النسق يعتقد هايدغر أنه يتعين علينا طرح هذه الأسئلة الثلاثة:

1- ماذا نعني بالنسق عامة؟

2- كيف وضمن أية شروط تهتدي الفلسفة إلى إنشاء أنساق؟

3- لماذا أصبح النسق على وجه التحديد المطلب الأكثر حميمية للمثالية الألمانية؟[1]

يمكن القول في البداية أن فلسفة شلّنغ تتجه إلى تأكيد ضرورة وجود نسق للحرية الإنسانية. إذ يقول: «ومن المؤكّد أنّ مفهوم الحريّة، بحسب الاعتقاد القديم الذي لا يزال يتردد صداه إلى اليوم، سيكون متنافرًا تمامًا مع النسق وأنّ كل فلسفة تطمح إلى الوحدة والشمولية ستنتهي وجوبًا إلى نفي الحريّة. وليس من السهل أن يتصدّى المرء لمزاعم على هذا القدر من العمومية لأنه لا أحد يعلم كم من تصورات اختزالية قد التصقت بكلمة نسق. صحيح أنّ هذه الأطروحة تكشف بحق عن شيء من الصواب غير أنه في منتهى البساطة. فهل إن القصد من وراء ذلك هوأن مفهوم النسق إذا ما تم تناوله بصورة عامة وفي ذاته سيكون مناقضًا لمفهوم الحرّية؟ إنه لأمر غريب، فكما أن الحرية الفردية ترتبط بشكل أو بآخر بكليّة العالم (سواء تصوّرنا هذه الوحدة بصورة واقعية أومثالية)، فإنّه لا بدّ من وجود نسق، على الأقل في العقل الإلهي، يتناغم مع الحرية. أما أن نزعم بصورة عامة أن العقل البشري تعوزه القدرة تمامًا على إدراك هذا النسق فذلك كلام عارٍ من الصدق. لأنّ هذا الإقرار يحتمل بدوره الصدق والكذب بحسب طريقة فهمنا له. إذ يتوقف الأمر على تحديدنا للمبدإ الذي يعود إليه الفضل في معرفة الإنسان بعامّة»[2]. لكن الحديث عن الحرية يبدوعلى النحوالذي رسخه التقليد الفلسفي مسألة متهافتة من جنس الحديث عن دائرة مربعة. ولكن تهافت الحديث عن نسق للحرية يعود إلى المعنى الذي نُنَزِّلُ فيه مفهوم النسق أي إلى التقليد الفلسفي الذي درجنا من خلاله على استعمال مفهوم النسق واستنباط رؤيتنا المخصوصة للحرية الإنسانية. ولهذا الاعتبار نحن مطالبون بالتوقف عند

(1) M. Heidegger, **Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, Ed. Gallimard(NRF), 1977 (Traduit de l'allemand par J.F. Courtine P.48.

(2) F.W.j.Schelling, «Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent», in Schelling-**œuvres métaphysiques** (1805-1821). Paris Gallimard, 1980, Traduction J.F.Courtine. P. 124-125.

الدلالات الفلسفية لمفهوم النسق قبل تدبر أوجه تعارضه أو تلاؤمه مع مفهوم الحرية.

إن مفهوم «النسق(sustémasύsthma)، فيما يقول هايدغر، يرد في اللغة الإغريقية عن اللفظ (sunísthmi sunistémi Je com-pose) ويفيد معنى «أنا أُكَوِّنُ»؛ وهو أمر يمكن أن يُفهم بشكلين مختلفين: أنا أتصرف بنظام بشكل لا يكون فيه ما هومائل أمامي فحسب أوما قد يفاجئني مُرَتّبًا وموضوعًا في موضعه طبقًا لمقاييس تم إعدادها مسبقًا- على نحوما نرى الزجاج ينزلق في جهاز نافذة أُعدت [له] من قبل- [1] بل بالمعنى الذي يكون فيه النظام، في فعل تصريف [الأشياء] أوترتيبها، مشروعًا، ومفتوحًا؛ ولا يتمثل هذا المشروع، إن كان مشروعًا أصيلًا، في مجرد إلقاء شبكة[معيارية] على الأشياء بل المشروع الأصيل هوذلك الذي يعرض الموجود في أفق مفتوح، في مشروع حيث يرتبه بشكل يصبح فيه من بعد مرئيًا في وحدة الترتيب الموصول الأكثر حميمية له. كما تفيد عبارة «أنا أكوّن» دلالة الجمع بالمعنى الاعتباطي للكلمة أي في غياب مقاييس محددة مسبقًا[2]. ولعل لإفادة لفظ النسق في اللغة الإغريقية معنيين متباينين: معنى الوحدة أو التماسك الداخلي ومعنى التجميع الخارجي، تنبهنا في تقدير هايدغر إلى التباين بين استعمال أصيل وآخر غير أصيل للنسق وهو تباين ستتضح معانيه لاحقًا حينما ننتهي إلى بيان العلاقة الممكنة بين النسق والحرية.

يرى هايدغر أن مفهوم النسق رغم كونه حدثًا لغويًا إغريقيًا إلا أنه لا يمثل حدثًا فلسفيًا إغريقيًا. فالاستعمال الفلسفي والحاجة التاريخية لفكرة النسق ظلت بانتظار كشوفات

---

(1) «etwa so wie die Glasscheibe in einen fertigen Fensterrahmen eingeschoben wird» Martin Heidegger, Schellings **Abhandlung Über Das Wesen Der Menschlichen Freiheit**(1809), Max Niemeyer **Verlag Tübingen** 1995, 31 [«un peu comme la vitre qui vient se glisser dans un châssis de fenêtre déjà préparé», M. Heidegger, Schelling, **Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, Ed. Gallimard(NRF), 1977 (Traduit de l'allemand par J.F. Courtine P.53].

(2) المصدر نفسه ص ص. 53-54 (بالنسبة للترجمة الفرنسية) وص.ص 31-32 (بالنسبة للطبعة الألمانية). كما يمكن أن نقرأ في كتاب «دروب لا تؤدي» لهايدغر وفي الفصل المتعلق بـ«عصر تصورات العالم» ما يلي: «Par là(le système) ,nous n'entendons cependant pas la simplification et l'assemblage artificiels et extérieursdu donné, mais l'unité de structure dans le représenté en tant que tel, unité se d - ployant à partir du projet de l'objectivité de l'étant. Au moyen age un système est impossible, car ce qui est là seul essentiel, c'est l'ordre des correspondances, à savoir l'ordre de l'étant au sens de crée par Dieu et prévu en tant que tel. Le système est encore plus étranger au monde grec, encore que le monde grec parle, mais complètement à tort, du «système» platonicien ouaristotélicien (M.Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, Ed. Gallimard, paris 1962 (l'époque des «conceptions du monde»). P.131.

الحداثة النظرية والتقنية والأنثروبولوجية. الكشوفات التي نبهت إلى منزلة الذات الواعية، ومنزلة الترييض، وقدرة التقنية في تأكيد سيادة الإنسان للعالم وضمان حريته وسعادته، وتثوير معنى الأليتيا الإغريقية من فعل دال على انكشاف الوجود إلى فعل يفرض ضرورة تمثله وتفسيره. ولم يكن هاجس الإغريق في تقدير هايدغر تمثل العالم ولا سيادته بهذا المعنى الذي استقام مع فكر الحداثة وما بعدها. بل إن الشروط التي تهيّئ إمكان هذا الأمر كانت تعوز الفكر الإغريقي. وعلى هذا الأساس يبدومن باب الخلف المنطقي والتاريخي اعتماد النسق كحكم نظري أومنهجي يتم في ضوئه تصنيف الفلسفات والمفاضلة بينها. فامتداح فلسفة ما على أساس نسقيتها ونبذ فلسفات أخرى اعتبارًا لعدم استجابتها لشروط النسقية هوحكم متهافت لأن النسقية ليست، على النحوالذي ذكرناه آنفًا، إطارًا ناظمًا للفكر ولا بنية جامعة لموضوعاته، ولا صفة دالة على موضوعيته أوعقلانيته، وليست غاية ينبغي أن يهتدي إليها الفكر وجوبًا حتى يكون فكرًا. فهـذه المعاني قد سادت القراءات الفلسفية والإبيستمولوجية الحديثة للآثار الفلسفية والعلمية اليونانية. مثال ذلك العمل الذي قام به هاملين O. Hamelin بشأن الفكر الأرسطي تحت عنوان: «نسق أرسطو»[1] ويبدو أنه هوالذي يعنيه هايدغر بقوله: «Le système est encore plus étranger au monde grec, encore que l'époque moderne parle, mais complètement à tort, du «système» platonicien ou aristotélicien». ويبدوأن كوندلاك يستعمل هو أيضًا لفظ النسق بالمعنى نفسه، إذ يقول في كتابه «رسالة الأنساق» لسنة 1759: النسق هو«ترتيب مختلف الأقسام لفن ما أوعلم وفق نظام محدد حيث تشد هذه الأقسام بعضها بعضًا وبشكل يمكن فيه تفسير ما تأخر منها بما تَقدّم»[2]. وبهذا المعنى رأى البعض أيضًا في كتاب «الأصول» لإقليدس استعمالًا نظريًّا مخصوصًا لفكرة النسقية. وهو أمر قائم بالنسبة إليهم في بنية الهندسة الإقليدية حيث يتم التمييز بين التعريفات والمصادرات والمفاهيم المشتركة Les notions communes تمييزًا رياضيًّا صارمًا تدل النسقية من خلاله على تماسك الفكر وقواعد البرهان من جهة وعلى يسر تمثل الحقائق وبداهتها وملاءمتها للواقع من جهة أخرى.

ثمة إذن تعميم فلسفي وإبيستمولوجي قائم في استعمال مفهوم النسق يحول دون

(1) O. Hamelin, **Le système d'Aristote**, publié par Léon Robin, 4ème édition, Paris Vrin 1985

(2) E. B. De Condillac, **Le Traité des systèmes** I, «La disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières».

إدراك حقيقته. ولعله لهذا الغرض بالتحديد اعتقدت الهايدغرية بضرورة العودة إلى الأرضية اللغوية للمفهوم. صحيح أنها عودة تأويلية تتجاوز معطى اللغة باتجاه مقام للأصل أو لمعنى أصيل حادَ التاريخ عنه وليس لنا إلا أن نتدبر سبل استعادته بفضل اللغة ذاتها، ولكنها عودة إجرائية تمكننا مع ذلك من فهم الإحراجات الفلسفية والتاريخية لمفهوم النسق.

قلنا إذن بأن النسق استحداثٌ فلسفي جديد، وليس له بالرغم من ماضيه اللغوي أوصداه الفلسفي في هندسة إقليدس ولا في فيزياء أرسطو وفلكه ولا في ما تلاهما من استعمال ثيولوجي لدى القديس طوما الإكويني، ليس له ذات المعنى الذي شُغل به الفكر الحديث والمثالية الألمانية على وجه التحديد. والقول بأن مفهوم النسق بما يضمره من مقاصد فلسفية هو استعمال حديث يعود في تقدير هايدغر إلى عدة أسباب هي بمثابة الشروط الأساسية التي هيأت إمكان تحول النسق إلى مطلب فلسفي وتاريخي فريد يجملها هايدغر في النقاط التالية:

1- يتمثل الشرط الأول في أوَّلية الفكر الرياضي الذي يُحَدِّدُ صورة المعرفة وماهيتها، هذه المعرفة التي تؤسس قابلية العالَم للمعرفة. ولعل كانط هوالذي صاغ ذلك بوضوح في كتابه: «مدخل إلى المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة»(1) مثلما يشير هايدغر إلى ذلك في كتابه «ماذا نعني بالشيء؟» إذ يقول(كانط): «أنا على يقين تام أنه ليس بوسعنا العثور على علم حقيقي في أي نظرية خاصة بالطبيعة ما لم يتضمن هذا العلم الرياضيات».(2) والواقع أن الرياضيات لا تستعيد في العصور الحديثة الدلالات التي تعينت بها لدى الإغريق.(3) الرياضيات في العصور الحديثة هي صورة المعرفة وماهيتها،

---

(1) E.Kant. **Premiers Principes Métaphysiques De La Science de la nature**, Ed.Paris, J.Vrin1990, Traduit de l'allemand par J. Gibelin

(2) ذكره هايدغر في كتابه: «ماذا نعني بالشيء؟»: «J'affirme que dans chaque théorie particulière de la nature il ne peut se trouver de science proprement dite que dans la mesure où s'y trouve de la mathématique.(M.Heidegger, **Qu'est-ce qu'une chose**?Ed. Paris. ،Gallimard1971, traduction. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, p. 80.

(3) يشير هايدغر في كتابه: «ماذا نعني بالشيء؟» إلى أن لفظ «mathématique» يقابله في الإغريقية لفظ μαθήματα τά (Ta mathémata) ويفيد معنى «ما يمكن تعلّمه وتعليمه». ففعل manqánein manthanein يعني تَعَلَّم. ولفظ máqhsiς يعني الدرس الذي نستفيده أونفيد به الآخرين. ويجب أن لا نتمثل هذه الدلالات بالمعنى الذي آل إليه استعمال اللفظ لاحقًا مع السكولاستيك. كما يجب أن ندرك السياق الذي كان يتنزل فيه اللفظ الإغريقي والتي يجملها هايدغر في الاستعمالات الخمسة الآتية:

1- في علاقة الرياضيات «بالطبيعة»: τά φυσιχά أي بالأشياء التي تنبثق وتنشأ من تلقاء نفسها (يعمق هايدغر هذا المعنى في كتابه المسألة الثانية ضمن مقالة مطولة بعنوان: «ce qu'est et comment se détermine la =

وهي بالأساس صورة العالَم. إنها تتلاءم مع الهاجس الأساسي للعصور الحديثة المتمثل في التعامل مع العالم بوصفه صورة مثلما يؤكد ذلك هايدغر في مقالة «عصر تصورات العالم» من كتابه «دروب لا تؤدي».

2- يتمثل الشرط الثاني في البحث عن معرفة تكون الأساس المطلق للوجود، عن يقين متأكد، وهوأمر تحولت به الحقيقة من معنى الأليتيا الإغريقية والمطابقة السكولائية إلى معنى اليقين.

3- ظهور **الأنا أفكر** بوصفها الموضوع الأول والحقيقي للمعرفة. وعليه أصبحت الذات أساس الوجود، الوجود من جهة ما هومعرفة.

4- تحول الفكر ويقينه إلى المعيار الوحيد للحقيقة: وحده ما هوحقيقي يوجد.

5- تهافت السلطان الثقافي للكنيسة بفضل التصور الحديث للمعرفة من حيث هي يقين(علمي أورياضي).

6- تحول الأنا أفكر، إثر تهافت نفوذ الكنيسة، إلى قانون أساسي للوجود.

= fUSIS»(phusis) [M.Heidegger, Question II, Ed.Paris Gallimard, 1968, traduit de l'all - .mand par François Fédier.p.165].

2- في علاقة الرياضيات بنشاط الإنسان وفعله أي بما ينتجه بشغله وهوما يعبر عنه الإغريق بلفظ ho) ποιητής (o)وποίησις(hê poïêsis) (ή) ومنه كلمة بويزيس (poyouména)ποιουμήνα poêïtês) اللتان تترجمان تباعًا بشعر وشاعر.

3- في علاقة الرياضيات بالأشياء التي تكون قيد الاستعمال والتصرف الإنسانيين أي بالـ«τά»χρήματα سواء تعلق الأمر بالأشياء المعطاة من جنس الحجر وما شابهه أومن جنس الأشياء المنتجة قصدًا.

4- في علاقة الرياضيات بالأشياء التي نحن بحاجة إليها بوجه عام سواء تم استعمالها وتحويلها أو انحصر الأمر في استغلالها مثلما يفيد ذلك لفظπράγματα (pragmata) أوبراكسيس(πραξις) الذي يفيد معنى الفعل بقطع النظر عن دلالته الخلقية، بمعنى فَعَلَ، وتابع، وساند وهي دلالة تلتقي مع معنى كلمة (ή) ποίησις(hê .poïêsis)

5- أما السياق الأخير فيعيدنا إلى ذات الكلمةτά μαθήματα(Ta mathémata). فحينما نقول: «الأشياء من حيث هي(...)» فإن المعنى يدور حول دلالة هذه العبارة: «Dans la mesure où?».

تلك هي السياقات أوالدلالات التي يشتغل فيها لفظ الرياضيات لدى الإغريق قبل حصر دلالة اللفظ في العصور الحديثة في معنى الصورة والحساب والتي يفيدها لفظ الراسيو«Ratio» أيضًا. (M. Heidegger, **qu'est-ce qu'une chose**? Ed. Paris Gallimard,1971, traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques taminiaux, pag. 81 وواضح من خلال هذه الاستعمالات أن لفظ الرياضيات لم يتعين بعد بالنسبة إلى الإغريق كصورة للمعرفة وماهية لها بالرغم من الاهتمام الميتافيزيقي بها لدى كل من أفلاطون وبيتاغور. لقد ظل هذا التصور بانتظار الثورة العلمية الحديثة مع غاليلي ونيوتن لما أصبح بالإمكان النظر إلى الطبيعة بوصفها كتابًا مكتوبًا بلغة رياضية.

فالأشياء توجد هاهنا في علاقة بالأنا الذي يفكر بها[1].

وعليه يمكن القول إن النسقية صنعة عالمنا الحديث، حداثتنا التي تريد العالم وتفكر به كنتاج من نتاجاتها. يقول هايدغر: «النسق هوالنسق الرياضي للعقل. النسق هوالقانون الأنطولوجي للإنسان (être-là) الحديث. ويُعَد النسق والخاصية النسقية العلامة المميزة للتغير الحاصل في منزلة المعرفة سواء من جهة أساسها أومن جهة أبعادها الخاصة»[2]. ولكن لماذا صار النسق المطلب الأكثر أهمية في المثالية الألمانية؟ تحيلنا الإجابة عن هذا السؤال إلى اللحظة الثالثة التي يقارب من خلالها هايدغر مفهوم النسق بعد أن تدبر دلالاته وساءَل شروط إمكانه.

يرى هايدغر أنه إضافة إلى تحميل النسق في عالمنا الحديث دلالة رياضية وعقلية فإنه يجب أن يفيد بالنسبة إلى المثالية الألمانية معنى التعبير عن المعرفة المطلقة. إذ يقول: «تتصور المثالية الألمانية النسقَ بوجه خاص بما هواقتضاء المعرفة المطلقة. وحينئذ يصبح النسق ذاته ضرورة مطلقة. ويفترض هذا المنعرج، الذي يمتد من الفكر النسقي للقرنين السابع عشر والثامن عشر إلى حدود المثالية الألمانية في مفتتح القرن التاسع عشر، أن تُفهم الفلسفة بحد ذاتها كمعرفة مطلقة ولامتناهية».[3] وبالرغم من أن كانط لا يُعدُّ من رُوّاد المثالية الألمانية وأن هذه الأخيرة تُعد توسيعًا للفلسفة الكانطية وتجاوزًا لها في آن[4]، فإن التصور الذي أرسته الكانطية بشأن العقل يُعد الأساس الراسخ للمثالية

(1) M. Heidegger, Schelling, **Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, Ed. Gallimard(NRF), 1977 (Traduit de l'allemand par J.F. Courtine P.61-62-63) [Martin He - degger, Schellings **Abhandlung Über Das Wesen Der Menschlichen Freiheit** (1809), Max Niemeyer Verlag Tübingen 1995, 36-37-38]. لخص هذه النقاط الباحث Saverio Ansaldo في كتابه: **La tentative Schellingienne, un système de la liberté est-il possible?**, Ed. L'Harmattan, Paris 1993, P. 60-61.

(2) مارتن هايدغر، المصدر نفسه ص.69.

(3) مارتن هايدغر، المصدر نفسه ص.69.

(4) يذكر شلّنغ الشاب في رسالة إلى هيغل ما يلي: «c'est dans la philosophie que je vis et que je tiss ma toile. La philosophie n'est pas encore parvenue à sa fin. Kant a donné les résultats; les pr - misses manquent encore. Et qui peut comprendre des résultats sans prémisses?- un Kant assurément, mais que fera de cela la grande masse? Fichte, la dernière fois qu'il est passé ici, a dit que l'on devait avoir le génie de Socrate pour pénétrer Kant. Je trouve cela chaque jour plus vrai. Il faut que nous allions plus loin avec la philosophie! (Briefe und Dokumente II, 56-60: trad. fr. Modifiée J. Carrère, in Hegel, correspondance, tI, p. 19- 20) ذكر هذه الرسالة أيضا جان فرانسوا كورتين في مقدمة ترجمته لنصوص شلّنغ الأولى: [Schelling, **Premiers écrits**, (1794-1795), Ed. Paris PUF 1987, traduction par J. F. Courtine. Pag. 8-9] نقرأ أيضًا في رسالة وجهها فيشته =

الألمانية. ولكن السؤال الذي يستوجب النظر هو: ما هوالتصور الذي أرسته الكانطية بشأن العقل؟ ثم لماذا لم تكن الكانطية بفضل هذا التصور أحد أقطاب المثالية الألمانية على نحوما كانه فيشته وشلّنغ وهيغل؟ هل ثمة مانع أو بعبارة أصح هل ثمة ممنوع ما حال دون استثمار الكانطية لحدثها الفلسفي الخاص: العقل؟ ثم ما الذي تغير حتى يستبيح أقطاب المثالية الألمانية أفق الممنوع الكانطي والتفكير به بوصفه أساسًا لإمكان فلسفة جديدة، ما بعد كانطية أولا كانطية؟

يمكن القول في البداية إن الكانطية هي الفلسفة الأولى التي نزّلت مفهوم العقل تنزيلًا فلسفيًّا مخصوصًا لا بالمعنى الذي عنته الديكارتية من قبل حينما رفعته إلى مطلب تحديث ضروري للفكر والوجود والتاريخ أساسًا يوجب الإقرار به «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، ولا بالمعنى الذي درج التقليد الفلسفي على استعماله عموميًّا باعتباره الأداة المثلى للمعرفة في مقابل إدراكات الحس. بالعكس، وأهم من ذلك بكثير، إن هذا العقل ذاته قد غدا بالنسبة للكانطية الهم الأساسي لقيامها من حيث يتعين عليها أن تسائل إمكاناته ومصادره وحدوده في المعرفة والفعل والذوق على حد السواء، من حيث يتعين عليها التفكير في بنية مبادئه ومأتاها وفي السبيل الذي تصبح به هذه المبادئ الأداة الهادية والناظمة للفكر، من حيث يتعين عليها التفكير في الكيفية التي يشد بها هذا العقل وحدة المعرفة وأسس نسقيتها.

بهذا المعنى إذن يرتفع مقام العقل ولأول مرة في تاريخ الفلسفة إلى هذه الدرجة من الأهمية النظرية والعملية. أهمية لم تدرك مداها الكتابات النقدية فحسب بل استدعت مقالات عمومية نبهت إلى مأتى قصور العقل وخطر سوء فهمه واستعماله نذكر منها على وجه الخصوص مقالة: «ما التوجّه في التفكير؟»[1]. وبالإضافة إلى ذلك فإن كانط

= إلى Stephani(بتاريخ 1793) ما يلي: «j'ai découvert un nouveau fondement dont tout l'ensemble de la philosophie se réduit très facilement. Kant, d'une manière générale, possède la vraie philosophie, mais dans ses résultats seulement, non dans ses principes. Ce penseur unique est pour moi toujours un sujet d'étonnement, il y a un génie qui lui)découvre la vérité, sans lui en montrer le principe! ذكر هذا النص فليب غروسوس - Philippe Grosos, système et subjectivité, **L'enjeu de la question du système**, Fichte, Hegel, Schelling. Ed. j.Vrin, Paris 1996.P24

(1) تعتبر هذه المقالة الفلسفية الهامة ردًّا كانطيًّا متأخرًا على الخصومة التي دارت بين ماندلسون وجاكوبي وويزنمان حول كيفية استعمال العقل ومدى شرعية هذا الاستعمال أوحدود حريتنا فيه. رد كانطي متأخر دفعه إليه ماندلسون محذرًا إياه من مخاطر هذه الخصومة على المشروع النقدي برمته. يقول كانط: «Je fus amené à publier cela (contre mon gré») AK. t. XI. p.76-77, lettre du 30/8/1789 ويقول كانط بشأن هذه الخصومة في بداية الفقرة الثالثة من هذا النص: «أصحاب الموهبة الرفيعة، والآفاق الواسعة! إني أجِلّ موهبتكم وأحَيّي إحساسكم =

هوالأول الذي عمد إلى التمييز بين ملكات المعرفة وتعيين وظائفها وتحديد الوجه الذي تلتقي به أوتختلف فيه. ويُعد التمييز بين العقل والفاهمة أهم إجراء استحدثته الكانطية في الفلسفة الحديثة وأثّر في مقولاتها وحتى في طبيعة انشغالاتها. وهوما سنأتي إليه لاحقًا في الفقرة المتعلقة بالحدس الذهني أوما درج الشُّراح على تسميته باختراق أفق الممنوع الكانطي.

قلنا إذن بأن كانط هوالأول الذي أقام التمييز بين مفهومي الفاهمة (أو الذهن) والعقل تمييزًا فلسفيًّا إجرائيًّا يتجاوز بداهة الألفاظ أو الخلط العفوي في مستوى استعمالها[1]. وبالفعل ففي دروس المنطق يشدد كانط على هذا الفرق الدلالي بين المفهومين محددًا الفاهمة **(Entendement) (Verstand)** كما يلي: «Entendre» (verstehen) (intelligere) quelque chose c'est-à-dire connaître par l'entendement grâce aux concepts (durch den verstand vermöge der Begriffe) ou concevoir (Konzipieren). Ce qui est très différent de comprendre(Begreifen). On peut beaucoup de chose, bien qu'on ne puisse les comprendre, par exemple un perpetuum mobile, dont la

= بالإنسانية.ولكن هلاَّ تدبَّرتم ما تفعلون وانتبهتم إلى ما قد يؤول إليه مصير العقل بفعل خصوماتكم؟ أنتم تريدون بلا شك أن تظل حرية التفكير بمنأى عن كل انتهاك، إذ بدونها ما تلبث الوثبات الحرة لعبقريتكم ذاتها أن تزول. لنر إذًا ما يمكن أن يترتب ضرورة، وبحكم طبيعة الأشياء، عن حرية التفكير هذه، وما إذا كانت هذه الطريقة في التفكير التي بدأتم بعدُ بانتهاجها قابلة للتعميم؟» E.Kant, **qu'est-ce que s'orienter dans la pensée**, Ed. J.Vrin. Paris. 2001, Traduction de A. Philonenko,P. 96.

(1) يقترن استعمال لفظ الفاهمة بالتباسات شديدة التعقيد سواء في تقليد ترجمته أوفي تقليد تشغيله فلسفيًّا. ففي المستوى الأول يعتبر لفظEntendementترجمة لنظيره اللاتيني intellectus الذي يجمع بين «inter» و«legere» حيث يفيد لفظ «legere» معنى «ربط» و«جمع»و«قطف» وهومعنى من المعاني التي كان يفيدها لفظ Legô (Lέγω) الإغريقي وlesen الألماني. وفي القرون الوسطى تم التشديد في لفظ intelligereعلى الجذر اللاتيني intus أوintra وعليه فإن لفظ «legere» أصبح يفيد معنى القراءة بدل الجمع أوالربط. ولهذا الاعتبار يتحدث طوما الإكويني في مستوى الاستعمال الفلسفي لهذا اللفظ عن معنى القراءة الباطنية S.T. D'Aquin, **quaestiones disputatae de veritate**,q.1, 12c. كما يقول في مستوى الخلاصة التيولوجيةsumma théologique «on l'appelle intellect du fait qu'il lit à l'intérieur en intuitionnant l'essence de la chose; intellect et raison different quant au mode de la connaissance, car l'intellect conaît d'un acte de simple intuition, tandis que la raison passe discursivement d'une chose à une autre». وقد شهد هذا اللفظ استعمالًا مغايرًا في الفلسفة التجريبية الحديثة إذ أصبحنا نتحدث عن «بحث في الذهن البشري» مع هيوم وعن «رسالة في إصلاح الذهن» لسبينوزا. وسواء تعلق الأمر بالثنائية الإغريقية: /νους διανοια أو بالثنائية اللاتينية:intellect/ ratio أوالفرنسية:/ entendementraison فإن المعاني القائمة فيها دائما هوالتقابل بين نمطين من المعرفة: تتعلق الواحدة منهما بمعنى الحدس المباشر بينما تعبِّر الأخرى عن التفكير الاستدلالي: **Le vocabulaire Européen des philosophies**, Ed. Seuil- Le robert 2004, sous la direction de Barbara Cassin. P.p. 349→353, 598→608.

mécanique montre l'impossibilité»[1]. أما العقل[2] (Vernunft) فهو ملكة

(1) نقرأ أيضًا في مستوى نقد العقل المحض ما يلي: «La connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est une connaissance par concept, non intuitive, mais dis- cursive. Toute les intuitions (Anschauungen), comme sensible, reposent sur des affections (Affektionen), les concept (begriffe) donc sur des fonctions(Funktionen). Or j'entends par fonction l'unité de l'action qui ordonne des représentations diverses sous une représentation commune. Les concepts se fondent donc sur la spontanéité de la pensée, comme les intuitions sensibles sur la réceptivité des impréssions.(**critique de la raison pure**, trad. fr. J. Barni, Rev. Et mod. A.J.L. Delamarre et F. Marty, Gallimard, «**La pléiade**»,t1,Pag.825; in AK,t3. P. 85-86).

(2) شهد الاستعمال الفلسفي لمفهوم العقل (Vernunft) عديد الإحراجات النظرية التي تعود في الأصل إما إلى ترجمة مفهوم اللوغوس (λόγος) الإغريقي وتأويل دلالاته وأغراضه على نحومخصوص(فلسفيًا كان ذلك أوحضاريًا)، أوإلى سوء استعماله فلسفيًا من خلال الخلط بينه وبين مفاهيم أخرى مثل مفهوم الفاهمة. وبالفعل فإن كلمة لوغوس التي حمّلها الإغريق معاني الجمع، والقطف، والاختيار، والكلام، والتفكير، والخطاب، قد ترجمت مع اللاتينيين إلى Ratio الذي يعود إلى الجذر reor ومن معانيه الحساب calcul، والتفكير، والاعتقاد (croire). ولم يكن فعل الترجمة هذا أمرًا عفويًا بل كان فعلًا ملائمًا لحركة التاريخ ذاته، إذ تتجه الحضارة الغربية نحوعقلانية تقنية يجري كل شيء فيها بحسبان سواء تعلق الأمر بعالم الأشياء أو بعالم الأفعال والأفكار والقيم. أما لفظ (Vernunft) الذي خصته الكانطية باستعمال فلسفي مخصوص فيفيد معنى الإدراك والفهم. ويبدوأن المعاني الفلسفية التي خص بها التقليد الفلسفي مفهوم العقل تتداخل مع المعاني التي يفيدها مفهوم الذهن أوالفاهمة قبل أن تقيم الكانطية بينهما فرقًا وظيفيًا يصبح العقل بمقتضاه ملكة أفكار ومبادئ في حين تكون الفاهمة ملكة الأحكام والمفاهيم. ولعل التميز داخل المشروع النقدي الكانطي بين عقل نظري وآخر عملي إضافة إلى ملكة الحكم يكشف عن طبيعة الضرورة الفلسفية التي أصبحت الفلسفة الحديثة تعي أهميتها فيما يتعلق بماهية العقل ومهمته. ويبدوأن المثالية الألمانية هي التي أدركت بعد كانط الكيفية الحق التي يجوز بها استعمال مفهوم العقل وإن اقتضى الأمر معها مجاوزة الحدود الشرعية التي فرضتها عليه الكانطية. فقد أصبح العقل مع هيغل روحًا مطلقًا تسير إليه وعلى نحوه حركة التاريخ ليتجاوز معنى الملكة وبنية القواعد الناظمة لفعل المعرفة. كما دفعت فلسفة شلنغ هذا المفهوم باتجاه حدس فلسفي فريد يتيح المعرفة بأساس الوجود ومعنى الحرية الإنسانية.

ملاحظة 1-2

يشكل مفهوم العقل إلى حدود اليوم مسألة فلسفية مخصوصة. فقد عمدت الفينومينولوجيا، من هوسرل إلى هايدغر، إلى إخراج العقل من أفق الذاتية الميتافيزيقية المحضة التي حُشر فيها مع ديكارت وكانط وما بعدهما(المثالية الألمانية خاصة) دافعة به تجاه حضور لا مناص منه في عالم بيذاتي. فالعقل لا يتحدد هنا كإجراء منطقي صوري تقتضيه وحدة المعرفة وشرعيتها النظرية، ولا كبنية من المبادئ والتمثلات التي ترتد إليها الانطباعات الحسية في كثرتها وتنوعها، ولا كحد جوهري يخص الإنسان نوعيًا: ζωον λόγον έχον (animal rationale ou) vivant doué de langage. ففعل الفهم الذي يتعين به العقل هوفي الأصل نمط حضور يُقَوِّمُ الإنسان في عالم الآخرين مثلما توضح ذلك الفقرة الثالثة عشرة من كتاب الوجود والزمان. يقول هايدغر في مستوى نهاية هذه الفقرة: «En se dirigeant sur...pour concevoir, le Dasein ne commence pas par quitter en que que sorte sa sphère intérieure dans laquelle il serait d'abord bouclé, au contraire, de par son genre d'être primitif il est toujours déjà «au-dehors» auprès d'un étant se rencontrant dans le monde chaque fois déjà dévoilé. Et le séjour auprès de l'étant à connaître pour le déterminer n'est pas un quelconque abandon de la sphère intérieure, au contraire même dans cet «être-au-dehors» auprès de l'objet, le dasein est, au sens bien compris de l'e - pression, «au-dedans», c'est-à-dire qu'il est lui-même, an tant qu'être au monde, ce qui connaît.(...)connaître est un mode du dasein reposant sur l'être-au-monde.

الأفكار من حيث هي مبادئ توجيهية وناظمة للمعرفة. وهذا يعني أن الأفكار التي يدرك بها العقل وحدة المعرفة ونسقيتها لا تمثل بحد ذاتها موضوعات معرفة، لأنه لا يحيط بها حدس حسي ولا إطار مقولي. إن أفكار الإله والعالم والإنسان أفكار بحثية «idées heuristiques» وليست أفكارًا كشفية «idées ostensives» أي هي أفكار تستبين مجالات الوجود الممكنة دون أن تحيط بها معرفة.[1] ولعل هذا الأمر هو الذي دفع كانط في مستوى نقد العقل المحض لاصطناع حدث فلسفي طريف قلما نجد ما يناظره في تاريخ الفلسفة دقة وأهمية ونعني بذلك حدث «معمارية العقل المحض» «Architectonique de la raison pure» الوارد ضمن الفصل الثالث من قسم «الميتودولوجيا الترانسندنتالية» من كتاب نقد العقل المحض. حدث لا تبدو معه معمارية المعرفة الإنسانية معطى بديهيًا أو فعلًا خارجًا عن طبيعة العقل ذاته بل يكشف عن الوحدة الداخلية والنسق الكوني في صميم العقل ذاته. يقول كانط في هذا المستوى: «أعني بمعمارية architectonique[2]

(M.Heidegger, **Être et temps**, traduit de l'allemand par François Vezin. Ed. Gallimard. Paris, 1986§13,pp.96-97) كما أصبح مفهوم العقل دالًا نظريًا على مجموع المبادئ والأفكار التي تخص نسقًا فلسفيًا ما أو حضارة من الحضارات على نحو ما تتحدث اليوم عن عقل عربي أو غربي. ولئن استقام القول مع أفلاطون «بأن كل شيء عظيم هو عرضة للمزالق» (كتاب الجمهورية، الفصل السادس، الفقرة 497د) فبإمكاننا القول مع دولوز إن كل تعميم أو غموض ينقلب بمقتضاه المفهوم إلى شعار يدل في الأصل على إنهاكه وبداية أفوله. ولم تكن أعمال نيتشه وفوكو ودريدا في الحقيقة إلا ضربًا من الإعلان الفلسفي عن هيمنة اللاعقل، هذا الأفق المتبقي بعد للفلسفة، للعقل!

ملاحظة 2-2

نلاحظ في مستوى ثان أن الفكر العربي الوسيط قد استعمل العقل استعمالًا فلسفيًا مخصوصًا عبرت عنه نظرية الفيض مع ابن سينا والفارابي تحديدًا. ولما كان ذلك الاستعمال يستعيد أسس الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية من جهة ويشغل هذه المبادئ من جهة أخرى ضمن أفق ديني، ولما كان الفكر الفلسفي مع كانط وشلنغ يريد أن يستحدث استعمالًا لادينيًا للعقل فإن الإشارة إلى سلسلة العقول التي تقر بها نظرية الفيض وما يترتب عنها من قناعات أنطولوجية أو معرفية لا يفيدنا في هذا المقام بالرغم من أن الاستعمال العربي الوسيط للعقل مشبع بنفس غنوصي قد يكون الحدس الذهني آل إليه فيما بعد. فإذا كان هذا الحدس الذهني الذي فكرت به المثالية الألمانية يمثل إطلاقًا لحدود العقل واعترافًا به في أن وتوسيع لحقل الحرية الإنسانية فإن النفس الغنوصي الذي أشبعت به الفلسفات العربية الوسيطة يمثل إعلاء من شأن العقل الإلهي وإطلاقًا لمستطاعه وهو أمر قد قامت الفلسفة الما بعد- كانطية بغرض مجاوزته.

(1) يقول هايدغر فيما يتعلق بهذا الشأن:- «Les idées sont les représentations de l'unité d'une multiplicité articulée, constitutive d'un secteur de l'étant envisagé comme une totalité. Les idées suprêmes sont donc celles dans lesquelles les principaux domaines de l'étant sont représentés en leur essence(...) ces idées, en tant que représentations de la raison, ne sont pas ostensives»(M. Heidegger, Schelling, **Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine,** Ed. Gallimard(NRF), 1977 (Traduit de l'allemand par J.F. Courtine P.71).

(2) يقول هايدغر إن لفظ معمارية architectonique يعود إلى كلمة arché ἀρχή التي تفيد معنى الأساس والمبدأ، وإلى كلمة tectonique التي تفيد معنى البناء والوصل أو التركيب. وعليه فإن لفظ architectonique يعني البناء الذي تسبقه أو تسنده أسس محددة. (مارتن هايدغر، المصدر نفسه، ص 73).

فن الأنساق. ولما كانت الوحدة النسقية هي التي تحوّل المعرفة الشائعة إلى علم، أي ما يتيح إمكان نسق ما استنادًا إلى جملة من المعارف فحسب، فإن المعمارية هي نظرية ما هوعلمي في معرفتنا بعامة (...) ويجب أن لا تكوّن معارفنا بعامة، تحت قيادة العقل، مقاطع منفصلةRhapsodieإنما يجب أن تكوّن نسقًا، فبفضل ذلك فحسب يتسنى لها تدعيم الغايات الأساسية للعقل وتيسيرها»[1].

لكن بالرغم من أهمية هذه الكشوفات الفلسفية التي اهتدت إليها الكانطية سواء تعلق الأمر بحدث التمييز بين الفاهمة والعقل أو بترسيخ النسقية داخل بنية العقل وطبيعة أغراضه، فإنها لم تستثمر هذا الحدث باتجاه توسيع أفق إمكان المعرفة والحرية الإنسانيتين بقدر ما أقامت دونهما موانع بدت لديها من مقتضيات الاستعمال الشرعي للعقل. فلا الحدس الحسي قادر على تخطي حدود الظواهر وإدراك الأشياء في ذاتها ولا العقل قادر على تخطي مشروطية مقولات الفاهمة نحومعرفة تجربية ممكنة. وقد تكون هذه الموانع أوالممنوعات الكانطية هي التي دفعت أكثر من أي سبب آخر أقطاب المثالية الألمانية لمساءلة دواعي هذا الامتناع الكانطي عن إطلاق حدود المعرفة الإنسانية خارج يقينات العلوم الحديثة.

وبالفعل فإن الفلسفة الكانطية تبدوفي تقدير شلّنغ محدودة بذات الحدود التي رسمتها للعقل والتي تعينت لديه بمثابة الحدود الشرعية النهائية التي لا يؤدي تخطيها إلا إلى إنشاء ميتافيزيقا لاعلمية. إنها محدودة من جهة موضوعها ومنهجها. من جهة موضوعها إذ لم ترتقي الكانطية إلى التفكير بأساس الوجود وبلورة معانيه بل ظل متعينا لديها بمثابة الفكرة التي لا يطالها حدس أومفهوم وليس من سبيل فلسفي أوذاتي إليها إلا أن ينزِّلها ضمن أفق ميتافيزيقي أخلاقي يقوم على التسليم بدل المعرفة. أما من ناحية المنهج فقد ظلت الفلسفة الكانطية محكومة في استعمالها للعقل بالنموذج الرياضي للعلوم الحديثة. ونعني بذلك أن استعمال العقل استعمالًا معرفيًّا يفرض وجود ظواهر قابلة للحدس الزماني والمكاني. ولهذا الغرض يعتقد شلّنغ كما اعتقد من قبله فيشته أنه من الضروري توسيع مقولات الفلسفة الكانطية: الحدس، المفهوم، اليقين، العالم، الفكرة، الذات المفكرة، ومفهوم

(1) إ. كانط، **نقد العقل المحض**، قسم الميتودولوجيا الترانسندنتالية، الفصل الثالث: معمارية العقل المحض، طبعة غارنييه فلاماريون، باريس 1987، ترجمة جيل بارني. ص. 538.

العقل بخاصة الذي يعود الفضل إلى الكانطية في وضعه موضع الغرض الأول للفلسفة.

ما نخلص إليه إذن من جملة المسائل الآنفة الذكر هوأن بحوث شلّنغ في ماهية الحرية الإنسانية تتجه إلى تحديد المفهوم الحقيقي للحرية بدل التقليد الفلسفي والذاتي الذي يقاربها من جهة الإحساس أوالحدس العفوي. وباعتبار أن المفاهيم لا تُدرك دلالاتها فُرادى فإنه يتوجب على فلسفة الحرية أن تشد دلالة المفهوم ووحدته إلى نسق شمولي أو إلى رؤية علمية شاملة للعالم. وقد دفعنا البحث في هذه المسألة إلى التوقف مع هايدغر في مساءلة معنى النسقية والتشديد على الشروط التي هيأت سبيل إمكانها في المثالية الألمانية. أما الآن فيتعين علينا أن نفكر في دواعي محاورة شلّنغ لعقيدة التباين بين الحرية والضرورة، أي محاورة التقليد الفلسفي الذي لا يرى في النسق سوى نفي للحرية. «بحسب الاعتقاد القديم الذي لا يزال يتردد صداه إلى اليوم، سيكون متنافرًا تمامًا مع النسق وأنّ كل فلسفة تطمح إلى الوحدة والشمولية ستنتهي وجوبًا إلى نفي الحرّية». أما المسألة الثانية التي يجب تدبر معانيها وأبعادها في المثالية الألمانية عامة وفلسفة شلّنغ خاصة فهي تلك التي تتعلق بعبارة الحدس الذهني الذي تستقيم به معرفة نسق العالم والحرية على حد السواء. «أما أن نزعم بصورة عامة أن العقل البشري تعوزه القدرة تمامًا على إدراك هذا النسق فذلك كلام عار من الصدق، لأنّ هذا الإقرار يحتمل بدوره الصدق والكذب بحسب طريقة فهمنا له. إذ يتوقف الأمر على تحديدنا للمبدأ الذي يعود إليه الفضل في معرفة الإنسان بعامة»[1].

3- الحدس الذهني أو الوجه الآخر لعلاقة الحرية بالضرورة

لئن كان على «البحوث الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» أن تتدبر منذ الوهلة الأولى سبيل فهم الحرية وتتجاوز واقعة الإحساس بها ووهم اعتبارها واقعة بالأساس، فإن هذه الضرورة الفلسفية المتأكدة لا تمثّل بحد ذاتها غرضًا فلسفيًا مستقلًا بقدر ما تمثل منهاجًا باتجاه المطلب الفلسفي الأكثر أهمية وهو الإجابة عن الكيفية التي يستقيم بها نسق الحرية الإنسانية. لكن هذا المطلب الذي تكفلت فلسفة شلّنغ بتحقيقه طيلة مراحل تكونها لم يكن، ولعله لا يزال بعد، في حكم تاريخ الفكر إلّا شأنًا مفارقًا وللمفارقة فيه

(1) F.W.j.Schelling, «**Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent**», in Schelling-œuvres métaphysiques(1805-1821). Paris Gall - mard, 1980, Traduction J.F.Courtine. P. 124-125.

وجهان: وجه أول يتصل بالكيفية التي تداولت بها الميتافيزيقا الغربية من أرسطو إلى حدود نيتشه[1] مفهوم النسق بينما يتعلق الوجه الثاني بالطبيعة المفترضة للحرية الإنسانية في عرف هذا التقليد نفسه. فالنسق مثلما أشرنا آنفًا قد حُمِّل دائمًا دلالات الضرورة العقلية التي يقتضيها فعل المعرفة وذلك بترصد العقل لسلسلة الشروط والمبادئ والمعايير التي تهيئ له إدراك الوجود في وحدته وكونيته ومعقوليته. ويمكن القول على هذا الأساس إن منطق أرسطولم يكن مجرد أداة يُعرف بها صحيح الكلام من باطله وتتماسك به نظم المعرفة فحسب. بالعكس لقد كان المنطق بمثابة انعكاس نظري لنسق أنطولوجي ليس له إلا أن يتدبر سبل قوله وإن كان ذلك على أنحاء مختلفة. فهل من باب الصدفة المحض أن وهبت اللغة الإغريقية مفهومي اللوغوس والكوسموس ذات الدلالة، دلالة الضرورة والنظام والوحدة؟ كما حُمّل النسق دلالات الضرورة الأنطولوجية الكونية التي تحكم نظام الأفعال والأفكار الإنسانية، نسق أنطولوجي بدا مع الرواقية في شكل قدر لا اقتدار للإنسان معه إلا متى وهب نفسه لتأمل الوجود وتأويله فحظي لدى الآلهة بمقام مكين. ولم تخرج الحداثة عن هذه العقيدة إذ حَمَّلت الرياضيات الإرث التقليدي للنسق فأُعلن مرة أخرى مثالًا للوحدة والنظام والضرورة. نسق رياضي حوّل الحقيقة إلى يقين بديهي وواضح ومتميز كما حول الذات المفكرة إلى أساس للوجود فارتد نظام الضرورة من عالم الأشياء إلى عالم التمثلات، ولم يكن للحرية إلا أن تتعين حينها كوهم أمام سلطان حتمية كونية تشمل ما عظم من الأجسام وما امتنع منها عن النظر. بل إن سبينوزا الذي أقر وحدة الوجود ووازى بين نظامي الأشياء والأفكار من جهة والأفعال والانفعالات من جهة أخرى والذي أنزل الإله من عليائه مُقرًّا محايثته للطبيعة، إن سبينوزا الذي أنشأ

(1) ليس من باب الغرابة في شيء أن يُدرج نيتشه في تاريخ فكر تكفل طيلة حياته بقلبه وبمجاوزته وإن كان وجه الغرابة قائمًا في الواقع في وضعه موضع الحد النهائي لهذا التاريخ. وبالإضافة إلى ذلك فإن رفع الغرابة عن هذا الحكم ليس ضربًا من تحصيل الحاصل للقراءة الهايدغرية لنيتشه بل هوأمر تشهد له الفلسفة النيتشوية ذاتها في مفردات لغتها وآليات تفكيرها وكتابتها وحتى في طبيعة المشروع الفلسفي الذي ترسمت ملامحه والتزمت بأمر تحقيقه. فحينما يعلن نيتشه حذره من النسقية وينتهج تقليدًا في الكتابة والتفكير لم يألفه الخطاب الفلسفي من قبل مثل الكتابة الشذرية وإيتاء فكر يجانس نظم الشعر ويتمرد على استعمالات اللغة فيستحدث فيها فقهًا جديدًا يستنطق إرادة مشرّعها ويسائل ظروف تكونها، عندما يقوم نيتشه بكل ذلك فإنه يستخدم النسقية بالمعنى الذي ألفه الإنسان الغربي. وقد تكون العدمية بوصفها التجلي الأقصى لتهافت الميتافيزيقا الغربية في تقدير نيتشه هي لحظة أفول أصنام النسق حيث لا فوق ولا تحت، لا مقدس ولا حرام، ولا خير ولا شر، ولا حقيقة ولا خطأ، حيث الإنسان الغربي يتشوف إمكان فجر للوجود لا تحكمه الأنساق. أما أن توضع النيتشوية كحد أقصى لامتداد مسار تحقق الميتافيزيقا الغربية فيظل حكمًا محدودًا ومشروطًا على الدوام بالمعنى الذي نُجوّز به استعمال مفهوم الميتافيزيقا. وقد يكون هايدغر هوالحد الآخر المفترض لنهاية هذه الميتافيزيقا. أما في ما يتعلق بمدى وجاهة هذا الحكم فنرجئ النظر فيه إلى القسم الأخير من هذا العمل.

إيتيقا طبق القواعد البنائية للهندسة لم يقم إلا بترسيخ التقليد الفلسفي والتيولوجي القاضي بالتنافر الأصلي بين النسق والحرية. ذلك أن كل اعتقاد في الحرية يدعي بها اقتدارًا على الفعل والقول والتفكير ليس سوى جهل ميتافيزيقي بالضرورة الناظمة لنسق الطبيعة البشرية والفيزيائية على حد السواء[1]. ويمكن القول على هذا الأساس إنه لهذا الاعتبار فحسب لم يأت الخطاب الفلسفي إلى حدود العصور الحديثة قولًا مخصوصًا ومستقلًا في الحرية الإنسانية يوازي درجة اهتمامه بالقضايا الفيزيائية والتيولوجية. لقد شُغل هذا الخطاب بعلل الوجود قريبها وبعيدها وبالوجود الذي يستنفد كل معاني الاقتدار والحرية. ولذلك لم يكن هذا الخطاب قولًا في الحرية بقدر ما كان خطابًا في الضرورة بدءًا برصد نظام الأسباب وانتهاء إلى تقصي أسباب الاستعباد. ولعله لهذا الاعتبار كذلك قد تأخرت نشأة القول الفلسفي في الحرية الإنسانية إلى حدود عصر التنوير وما بعده. فهل كنا بانتظار ميلاد مفهوم الإنسان والعالم وتحرير الفعل والعقل من نفوذ المسيحية ونفوذ من قد فكر على نحوها حتى يستقيم لنا التفكير بالحرية على نحوأصيل أم كنا على وجه التدقيق بانتظار انقلاب في رؤية الأشياء يغدومعها الحديث عن نسق للحرية أمرًا ممكنًا؟

أما الوجه الثاني للمفارقة الآنفة الذكر فيعبّر عنه لفظ الحرية. فالحر هومن استقام له الفعل بغير حد وتعالى عن كل ضرورة سواء كانت قائمة في أصل طبيعته أوفي طبيعة الأشياء الخارجية وقوانينها. إنه يحمل في ذاته شرط إمكان تخطيها، يحمل قوة العقل التي تهبه حكمة كل ضرورة إما بمعرفة أوبعرفان. إنه يحمل القوة التي تهبه أقصى معاني الحرية، أي أسمى معاني الغبطة، حينما يؤكد اقتداره على مواجهة كل ضرورة. ولهذا الاعتبار لم يكن هاجس الفلسفات القديمة وبعض الفلسفات الحديثة التفكير بمعنى الحرية الإنسانية وسبل تحصيلها بقدر ما كان هاجسها الأوكد هوالتفكير بمعاني السعادة الإنسانية وشروط

(1) يقول سبينوزا في الرسالة الثامنة والخمسين: Concevez maintenant, si vous le voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent»(B. De Spinoza, Lettre 58, in œuvres de Spinoza, vol 4: Traité **politique, Lettres**. Ed, G. Flammarion, Paris 1966, Trad. Charles 306-Appuhn, P.P302

إدراكها[1]. وعليه لم تكن الديكارتية مجانبة للصواب حينما اعتبرت الحرية ضربًا من الاستواء يمتد إلى حد ترجيح الشر عن الخير تأكيدًا لأقصى درجات الاقتدار التي تخص الإرادة الإنسانية. ولم تكن الديكارتية مجانبة للصواب أيضًا حينما أعلت مقام الذات المفكرة بل أعلنت حدث ميلادها واضعة الطبيعة تحت سلطان تمثلها لقد كانت تعتقد شأن التقليد الذي ادعت مجاوزته أن النسق نقيض الحرية وأنه إما نسق ولا حرية أو حرية ولا نسق. ومن هنا نفهم طبيعة التردد الذي عاشته الديكارتية في التأمل الرابع من التأملات الميتافيزيقية بين اعتبار استواء الإرادة دليلًا أقصى على حرية الاختيار وبين اعتباره «عيبًا في المعرفة»، إنها فلسفة تسير باتجاه أنثروبولوجيا جديدة ولعلها الأولى، أنثروبولوجيا بقدر ما تدفع إلى ضرورة التفكير وعلى نحوجريء بمعنى الحرية الإنسانية، تنجذب إلى تقليد التضحية بها والإبقاء على هيبة عالم الضرورة: نكران للحرية يتذرع حينًا بأسباب تيولوجية وحينًا آخر بأسباب إبيستمولوجية.

خاتمة

إن الاعتقاد بأن «كل فلسفة تنشد الوحدة والشمولية تنتهي حتمًا إلى نفي الحرية الإنسانية» هواعتقاد عمومي تعوزه الدقة الفلسفية والعلمية على حد السواء حتى وإن تذرع بمقولات العلم ومعاييره وأدواته في النظر والتحليل. وهذا يعني أن التنافر القائم بين النسق والحرية أو بين الضرورة والحرية لم يكن مجرد سيرة مأثورة ابتدعت الأسطورة الإغريقية أحداثها، وصاغت تعاليمها، واصطنعت رموزها، وصممت طقوسها وطوّرت فنون حكايتها. إنه تنافر قائم بالأساس في ذهن من افترض مجاوزة الأسطورة بالعلم والغايات بالأسباب والقيم بالوقائع. وعليه فإن شلّنغ لا يناظر في بحوثه الفلسفية في ماهية الحرية الإنسانية سيرًا مأثورة بل هو يفكر، ضمن «أوديسا وعي»،السبيل التي ارتقت بمقتضاها هذه السيرة إلى مستوى الحقيقة العلمية الثابتة مثلما يكشف عن ذلك شلّنغ في مؤلف هام من مؤلفاته الأخيرة وهو«فلسفة الميثيولوجيا»[2].

(1) لهذا الاعتبار أعلن سبينوزا في القسم الخامس من كتاب الإيتيقا الموضوع تحت عنوان: «في قوة العقل أوفي الحرية الإنسانية»: «أنتقل إلى هذا الجزء من علم الأخلاق حيث يتعلق الأمر بالطريقة الموصلة إلى الحرية أو السبيل إليها. سأتناول بالبحث إذن قوة العقل مبينًا ما يقدر عليه العقل ذاته ضد الانفعالات، ثم ما المقصود بحرية النفس أوالغبطة، ومن هذا المنطلق ستتبين كم تفوق قدرة الحكيم قدرة الجاهل». سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب. ص .353.

(2) F.W.J.Schelling, **Philosophie de la mythologie**, Ed. J.Million, Grenoble 1994,Trad. Alain Pernet.

المصادر والمراجع

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **Œuvres métaphysiques** (1805-1821) éd. Gallimard, Paris,1980, trad. de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **Premiers Écrits** (1794-1795),trad. Jean-François Courtine, Paris, PUF 1987.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **philosophie de l'art**, trad. Caroline Sulzer et Alain Pernet, Jérôme Millon, Paris, 1999.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **Philosophie de la Révélation**, Livre I, trad. De la RCP Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean François Marquet et Jean François Courtine, PUF, Paris 1989.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **Philosophie de la Révélation**, Livre II, trad. De la RCP Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean François Marquet et Jean François Courtine, PUF, Paris 1991.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **Philosophie de la Révélation**, Livre III, trad. De la GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean François Marquet et Jean François Courtine, PUF, Paris 1994.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **Les Âges du monde**, trad. P. David, P.U.F., Paris, 1992.

Christophe Laudou, **L'esprit des systèmes, L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu**, L'Harmattan, Paris, 2003.

- Franck Fischbach, **du commencement en philosophie**, études sur Hegel et Schelling, Vrin, Paris, 1999.

- Jean François Marquet, **Liberté et existence,** Etude sur la formation

de la philosophie de Schelling,Gallimard, Paris, 1973.

- Jean François Marquet, **Restitutions**, Etudes d'histoires de la philosophie allemande, Vrin, Paris, 2001.

- Jean-François Courtine, **Extase de la raison**. Essais sur Schelling, Paris Galilée 1990.

- Jean-Marie Vaysse, **Totalité et Subjectivité, Spinoza dans l'idéalisme allemand**, Vrin, Paris, 1994.

- **Le Dernier Schelling : raison et positivité**, colloque, Vrin, 1994.

- M.-C. challiol-gillet, **Schelling, une philosophie de l'extase**, PUF, Paris, 1998.

- Miklos VETö, **Le Fondement selon Schelling**, L'Harmattan, Paris, 2002.

- Miklos Vetö, **La naissance de la volonté**, L'Harmattan, 2002.

Miklos Vetö, **De Kant à Scelling, les deux voies de l'idéalisme allemand**, L'Harmattan, Paris (tome 1, 1998, tome 2, 2000).

- M. Maesschalck, **L'anthropologie politique et religieuse de Schelling**, éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 1991

- Pascal David, **Le vocabulaire de Schelling**, Ellipses, Paris, 2001

- Pascal David, **Schelling, de l'absolu à l'histoire**, PUF, 1998

- Philippe Grosos, **Système et subjectivité, l'enjeu de la question du système Fichte, Hegel, Schelling**, Vrin, Paris, 1996

- Philippe Grosos, **Philosophie et théologie de Kant à Schelling**, Ellipses, Paris, 1999

- S. ANSALDI, **La Tentative schellingienne : un système de la liberté est-il possible?**, L'Harmattan, Paris, 1993.

- R.-P. Horstmann, **Les frontières de la raison**, Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand, Vrin, Paris, 1998.

- **Schelling et l'élan du «Système de l'idéalisme transcendantal»**, recueil des Actes du Colloque International de Poitiers sur le bicentenaire du Système (avril 2000)) Paris, L'Harmattan, 2001.

- Xavier Tilliette, **Schelling, Une philosophie en devenir**, vol2 (t. I, Le système vivant, 1794-1821. t. II, La dernière philosophie, 1821-1854), Vrin, Paris, 1970.

- Xavier Tilliette, **L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel**, Vrin, Paris, 1995.

- Xavier Tilliette, **L'Absolu et la philosophie**, Essais sur Schelling, PUF, Paris, 1987.

- M. Heidegger, **Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, trad. Jean François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

- M. Heidegger, **De l'essence de la liberté humaine**, Introduction à la philosophie, trad. Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1987.

- M. Heidegger, **Être et Temps**, trad. François Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

- M. Heidegger, ***Être et Temps***, trad. Emmanuel Martineau (édition numérique hors-commerce).

- M. Heidegger, **Aristote, Métaphysique** Θ 1-3, de l'essence et de la réalité de la force, trad. Bernard Stevens et pol Vandevelde, Gallimard, Paris, 1991.

- M. Heidegger, **Concepts fondamentaux**, trad. Pascal David, Gallimard, Paris, 1985.

- M. Heidegger, **Kant et le problème de la métaphysique**, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, Paris, 1953.

- M. Heidegger, **Ecrits politiques 1933-1966**, trad. François fédier, Gallimard, paris, 1995.

- M. Heidegger, **De l'essence de la vérité**, Approche de l' «allégorie de la caverne» et du Théétète de Platon, trad. Alain Boutot, Gallimard,

Paris, 2001.

- M. Heidegger, **Nietzsche** (1) et (II), trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1971.

- M. Heidegger, **qu'est-ce qu'une chose** ?, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris 1971.

- M. Heidegger, **Questions**, Gallimard, Paris, (I et II) 1968, (III) 1966, IV(1976).

- M. Heidegger, **Essais et conférences**, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958.

- M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, trad. Daniel Panis, Gallimard, Paris, 1992.

- M. Heidegger, **La Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, trad. Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1984.

- M. Heidegger, **Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure»** de Kant, trad. Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1982.

- M. Heidegger, **Introduction à la métaphysique**, trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967.

- M. Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

- M. Heidegger, **Approche de Hölderlin**, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Gallimard, Paris, 1973.

- Martin Heidegger, **Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom**, trans, Joan Stambaugh, Ohio University press, USA, 1985.

- Arnaud Dewalque, **Heidegger et la question de la chose**, Esquisse d'une lecture interne, L'Harmattan, Paris 2003.

- Arion L. Kelkel, **Les Legs de la phénoménologie**, Kimé, Paris, 2002.

- **Cahier de L'Herne**, Heidegger, Paris, 1983.

- Christian Dubois, **Heidegger, Introduction à une lecture**, Seuil, Paris, 2000.

- Didier Franck, **Heidegger et le problème de l'espace**, Minuit, Paris, 1986.

- Dominique Janicaud, **L'ombre de cette pensée, Heidegger et la question politique**, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

- Dominique Janicaud, **Heidegger en France** (2 vol), Hachette, Paris, 2001.

- Emmanuel Levinas, **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, Vrin 2001.

- G. Steiner, **Martin Heidegger**, traduit de l'anglais par Denys de Caprona, GF, Paris, 1981.

- Henri Birault, **Heidegger et l'expérience de la pensée**, Gallimard, Paris, 1978.

- Hugo Ott, **Martin Heidegger, Eléments pour une biographie**, trad. J.M. Belœil, Payot, 1990.

- J. Derrida, **Heidegger et la question, de l'esprit et autres essais**, GF, 1990.

- John Sallis, **Délimitations, La phénoménologie et la fin de la métaphysique**, traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui, Aubier, Paris, 1990.

- Jacques Taminiaux, **Lectures de l'ontologie fondamentale**, Essais sur Heidegger, J. Millon, Grenoble, 1995.

- Jean Beaufret, **De l'existentialisme à Heidegger, Introduction aux philosophies de l'existence**, Vrin, Paris, 2000.

- Jean Beaufret, **Dialogue avec Heidegger** (4 vol),dans les éditions Minuit.

* volI : Philosophie grecque (1973).

VolII : Philosophie moderne (1973).

* volIII : Approche de Heidegger(1974).

* volIV : Le chemin de Heidegger (1985).

- Jean Grondin, **Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger**, PUF, Paris, 1987.

- Jean Grondin, **L'Horizon Herméneutique de la pensée contemporaine**, Vrin, 1993.

- Jean- Edouard André, **Heidegger et la liberté, Le projet politique de «Sein und Zeit»**, L'Harmattan, 2001.

- Jean Greisch, **Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit**, 2è édition, PUF, 2002.

- Jean Greisch, **Le Cogito Herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien**, Vrin, Paris, 2002.

- Jean François Courtine, **Heidegger et la phénoménologie**, Vrin, Paris, 1990.

- Marlène Zarader, **Heidegger et paroles de l'origine**, Vrin 1990.

- Jean François Mattéi, **Heidegger et Hölderlin**, Le Quadriparti, PUF, Paris 2001.

- Michel Haar, **Heidegger et l'essence de l'homme**, Jérôme Million, Grenoble, 2002.

- Michel Haar, **La fracture de l'histoire, Douze essais sur Heidegger**, Jérôme Million, Grenoble, 1994.

- Pierre Bourdieu, **L'ontologie politique de Martin Heidegger**, Minuit, Paris1988.

القسم الثالث:

نحو إرساء أسس النقد الإبيستمولوجي

النقد الفينومينولوجي عند إدموند هوسرل

زهور حمرالعين - جامعة معسكر- الجزائر

مقدمة

لقد عرف تفكير هوسرل تحولًا منذ ظهور الجزء الأول من كتاب أفكار (1913) من النزعة الأنطولوجية إلى النزعة النقدية، حيث بدأ ينظر بعين الرضا للفلسفة الألمانية خاصة فيشته وكانط ، هذا الأخير الذي يظهر عداء هوسرل له من خلال ما يسميه بعض الدارسين لهوسرل بـ«أحكام كانط المضادة للأفلاطونية» -إذ تستبعد فكرة إجتماع ترانسندنتالية أفلاطونية ستاتيكية وثورة كانطية في فكر هوسرل- وهوموقف عرّف بتبنيه خلال تأثره بنفسانية برنتانو.

إن هذه المصالحة جاءت من خلال رؤية فينومنولوجية لتفكير كانط، فيمكننا بذلك عد الفلسفة الفينومينولوجية امتدادًا لفلسفة نقدية -على نحوأوسع من ذلك الذي بينه كانط- فهوسرل سعى إلى بناء فلسفة متعالية -ترانسندنتالية- وذلك بإعادة تأصيل للمنعطف الترانسندنتالي، هذا القصد أدى بهوسرل إلى ضرورة البحث في شروط التفكير وشروط نقد المعرفة، وهوالمبدأ الأساس في النقدية الكانطية.

إن الهدف من هذه المقاربة الكانطو-هوسرلية التي جاءت نتيجة وحدة الغاية في بلوغ فلسفة ترانسندنتالية ليس إلا إيضاح البعد النقدي في تفكير هوسرل، حيث وجد كانط نفسه ما بين النزعة التجريبية والنزعة العقلية، وجد هوسرل نفسه أيضًا بين نزعتين: الوضعية واللاعقلانية، ومن هنا سيكون ميلاد الفينومينولوجيا التي استحقت ميلاد عقل جديد، فتزاح الأفكار القبلية على شاكلة الشّك الديكارتي القائم على الأنا المفكر -بل

حتى يتجاوزه إذ يعلق هوسرل مسلمة وجود الأنا المفكرة- ثم رد العالم إلى الذات كما فعل هيوم.

لا شك أن المفاهيم مثل الإيبوخي[1] (تعليق الحكم)، الأزمة ونسيان العالم المعيش توحي بحركة نقدية منذ النشأة الأولى للفينومينتولوجيا فكان نتيجة ذالك كتاب «أزمة العلوم الأوروبية»، حيث ينتقد النزعة الموضوعية، ويحذر من خطورة نسيان عالم العيش اللّذين يقفان عائقًا دون قيام الفلسفة كعلم صارم، فلسفة متعالية جذرية بحق ترفض الركض وراء معطيات الوعي، وتدع الأشياء تكشف عن ذاتها، فتظهر على ما هي عليه دون أن يكون معناها هوما أشرنا إليه نحن.

1- ميلاد الفينومينولوجيا

حيث كانت الفلسفة ممزقة بين النزعة الوضعية الناظرة إلى الأشياء نظرة تجريبية، لا تؤمن بالحدس، نزعة تتخذ النسبية قمة حقيقتها، والنزعة ذاتية لاعقلانية نزعة لا تمتلك منهجًا تأسيسيًّا تفرض به نفسها كمعرفة حقيقية، فيما بين هاتين النزعتين التي جاءت كرد فعل للفكر العقلاني والميتافزيقي، ولدت الفينومينولوجيا -فينومينولوجيا هوسرل- كفلسفة تبحث عن تخليص العلوم الإنسانية من هذه الأزمة التي عصفت بالفكر الفلسفي في مطلع القرن العشرين.

لم تكن بداية هوسرل في رحلة بحثه عن الحقيقة، وإنقاذه للفلسفة إلا بحركة نقدية إذ بدأ من حيث انطلق فيلسوف العقلانية رونيه ديكارت «بأن أزاح كل الأفكار والمنطلقات السابقة للذات عن حقيقة الأشياء ووضعها أمام المساءلة من جديد[2]، ارتبطت فلسفة هوسرل بأزمة العلوم الإنسانية، سيكولوجية كانت أم اجتماعية أوتاريخية، حيث قام علماء النفس بالتفسير النفسي المتطرف ومثل ذلك علماء الاجتماع والتاريخ فلم تعد الأفكار والمبادئ الموجّهة للوعي إلّا نتاجًا لعلل خارجية، مما يجعل الأسباب التي يقررها المفكر أنّها الأسباب الحقيقية، ليست كذلك بالفعل لأنّ مثل هذا التقرير لا يمكن

(1) EPOCHE: أخذه هوسرل من النزعة الشكّية القديمة ويدل على الإجراء المنهجي الذي يتيح للفينومينولوجيا الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي الترانسندنتالي.
ونقصد بالإيبوخي الترانسندنتالي : موقفًا اعتياديًّا نعزم عليه بصفة نهائية فهوليس موقفًا مؤقتًا يبقى في تكراراته عرضيًّا ومنفردًا.

(2) غيورة فريدة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة ،الجزائر،2002، ص197.

تفسيره إلا بالعلل الخارجية التي حفّزت المفكر على تبنيها، لتصبح بذلك النتائج في هذه العلوم نسبية وسرعان ما تمتد إلى الفلسفة.

لذا أثار هوسرل مشكلة أصل العلم والفلسفة لأجل تبيين المعقول واللامعقول، أيضًا استبعاد العناصر اللاعقلية[1]، حيث يقول هوسرل: «إنّ الفينومينولوجيا كانت الفلسفة التي تستحق ميلادًا جديدًا للعقل، وهي دراسة الظواهر التي تظهر أمام الوعي أي شعار «العودة إلى الأشياء ذاتها»، كما تبدو أمام الوعي وقد رفضت الفينومينولوجيا على خلاف المذهب الطبيعي النظر إلى العالم على أنّه مستقل عن الوعي ،لأنّ العالم مفهوم يتلازم مع الوعي»[2].

أراد هوسرل أن يجعل للفلسفة أساسًا لا يتطرق إليه الشك، ويسمح بإقامتها علمًا بمعنى الكلمة، أي برهانيًّا، تشمل جانبين هما:

أ- أن تتحرر من كل الفروض المسبقة ،بمعنى لا قيمة لما ليس مبرهنًا برهانًا ضروريًّا.

ب- الذهاب إلى الأشياء نفسها؛ أي إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهورًا بيِّنًا[3].

تتناول فلسفة هوسرل بالدراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة على نحوٍ ما نحياها في صميم شعورنا، من خلال ذلك المنهج ندرس الظواهر كما نعيشها في تجاربنا الداخلية المباشرة، دراسة وصفية للوصول إلى ماهية الظاهرة، وهي ماهية تختلف عن مفهومها لدى الفلاسفة السابقين[4]، ذلك: «أنّ كل من يرغب أن يصبح فيلسوفًا عليه مرة في الحياة أن يرتد إلى ذاته، ويحاول ضمنها أن يهدم كل العلوم التي تبدو له حتى ذلك الحين صحيحة، ومن ثم بناؤها من جديد»[5].

لم تنشأ الفينومينولوجيا دفعة واحدة، بل خرجت من أزمة العلوم الإنسانية خاصّة المنطق والرياضيات، علم النفس والفلسفة، بدأ هوسرل فكره بالدّخول في المعارك الدائرة في فيينا حول طبيعة الرياضيات وماهيتها فشارك في حل المسائل المعروضة،

(1) سليم سلامة يوسف، **الفينومينولوجيا المنطق عند إدموند هوسرل**، دار التنوير للطباعة والنشر، 2007، ص189.

(2) علاء مصطفى أنور، **علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة ميرلوبونتي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص ص46 –47.

(3) كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف للنشر، القاهرة، ط5.

(4) مصطفى إبراهيم إبراهيم، **نقد المذاهب المعاصرة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية،1999، ص239.

(5) خوري أنطوان، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص 204.

قدّم حلوله في رسالته للدكتوراه الأولى «مساهمة في حساب المتغيرات» في فيينا سنة 1882، والثانية «مفهوم العدد» في هاله سنة 1887، ثم بدأ عمله الفلسفي الأوّل «فلسفة الحساب» والذي يحاول فيه رد المفاهيم إلى أسس صورية محضة؛ أي إنّ هوسرل كان أوّلًا من أنصار الاتجاه النفسي في المنطق والرياضيات وهو الاتجاه الذي رفضه بعد ذلك في الجزء الأول من «بحوث منطقية» حيث تناول هوسرل مشكل «الكل والجزء» قبل أن يعالجها في المنطق، كما دخلت كثيرًا من المفاهيم الرياضية في الفينومينولوجيا مثل الكيمياء الخيالية، المضمون الأوّلي، العدد، الحكم، وكذلك التمايزات بين المضمون النفسي والمضمون المنطقي، فيكون بهذا هوسرل قد أراد أن يحل أزمة الرياضيات بإرجاعها إلى علم النفس، كان ذلك مقدمة لاكتشاف البعد الشعوري فما بعد[1].

لقد حلل هوسرل المنطق الرياضي عند بولزانو (1781-1848) في نظرية العلم وناقش نظرية الفكر عند ميمل «mehmel»، لكن هذا المنطق لم يستطع بعد أن يشق طريق الفينومينولوجيا لأنّه لم يستطع البحث عن الماهية بالحدس القبلي وإقامة الفلسفة وعلم النفس على معرفة الماهية، ذلك أن غياب حدس الماهيات في المنطق الرياضي جعله مجرد منطق خالص للتمثلات كما هو الحال في علم النفس، أو جعله صوريًا كما هو الحال في الرياضيات[2].

لمّا كانت الفينومينولوجيا تشق طريقها نحوالشعور تقابلت مع فلسفة الحياة أوفلسفة تصورات العالم عند «دلتاي» التي كانت تحاول حل أزمة العلوم الإنسانية فاعتبرت ميدانها عالم الحياة، وهوالعالم الذي نظّرته الفينومينولوجيا، كما فرّقت بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، وهي التفرقة التي سماها هوسرل بالتفرقة بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع، فرفض هوسرل هذه الفلسفة كونها لم تتجاوز المذهب التاريخي، بذلك كانت أسيرة «روح العصر» الذي تصوّره هيغل أنّ الفلسفة تعبير عنه، فهي مازالت مشوّهة بالوقائع المادية ولم تصل إلى علم الماهيات[3]، فكانت علمًا نسبيًا وانتهت إلى الوقوع في الاتجاه الطبيعي، وأصبحت اتجاهًا نسبيًا.

عرض هوسرل قبل إعلانه عن محاولته لحل أزمة العلوم الإنسانية لبرنتانو (1838-1917)

---

(1) حنفي حسن، **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، الحمراء، ط4، 1990، ص، ص249 - 250.

(2) المرجع نفسه ،ص251.

(3) المرجع السابق نفسه.

الذي حاول من قبل وضع أسس لعلم النفس الوصفي يفرق بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية حتّى يحل أزمة علم النفس التجريبي ويقضي على سيادة الاتجاه الطبيعي في العلوم الإنسانية كما فعل هوسرل فيما بعد.

وصف برنتانو لأوّل مرة بناء الشعور على أنّه قصد متبادل، حتّى إنّ الفينومينولوجيا في بدئها كانت علم نفس وصفي قبل أن تستقل كعلم خاص، لكنّه في نظر هوسرل لم يستطع التخلص من شوائب الاتجاه الطبيعي، وظلت التجربة مادية لا خالصة، ولم يكن علم النفس الوصفي حدسًا للماهيات المستقلة ظل بذلك قاصرًا على التفرقة بين الإدراك الداخلي والإدراك الخارجي (بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية)، لذا اقترحت الفينومينولوجيا تصنيف الأشياء على أنّها إمكانات خالصة للشعور، لم يمارس «تعليق الحكم» أي يبين تحليلًا للماهيات[1].

غير أن كل هذا مؤسس على إهمال الأسس الذاتية، ولم يتم التعرف على المعنى الحقيقي للقصد المتبادل، فالعجز عن تحقيق مشروع الفلسفة الحديثة؛ أي إقامة علم الذاتية الترانسندنتالية، وعيوب علم النفس جعلته قاصرًا على أن يصير فينومينولوجيا، لكن الفينومينولوجيا استطاعت أن تشق طريقها وسط المنطق وعلم النفس، طريق آخر هو طريق الشعور، خلص بذلك علم النفس من ماديته والمنطق من صوريته، حيث أصبح علم النفس مادة للشعور والمنطق صورة له ويحاول هوسرل بهذا الانتقال من المنطق النفسي إلى الفينومينولوجيا وذلك في «بحوث منطقية» (1901-1902)، فحوّل المضمون النفسي إلى تجربة حية في الشعور، كما رفض النظريات الحديثة في التجريد التي تسببت في إفلاس الفلسفة والعلم؛ أعني نظريات هيوم، لوك، ومل والتي تنكر وجود الموضوعات العامة، كما فصل في شكل الكل والجزء واعتبر أنّ الكل سابق على أجزائه ثم انتهى هوسرل إلى المنطق الشعوري الذي يقتصر على تحليل التجارب ومضامينها، فالشعور في الوقت نفسه هوالأنا الخالصة والإدراك الباطني، لذلك كانت التجربة الحيّة قصدًا متبادلًا يضم الأنا الخالصة ومضمونها معًا، فأصبحت وظيفة الحكم هي وضع أفعال الشعور في تمثلات تقوم هي نفسها بوضع أُسس له، لينتهي بتحويل المنطق إلى فينومينولوجيا ويحلل القصد المتبادل ويبين طرق ملئه[2].

(1) حنفي حسن، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص252.
(2) حنفي حسن، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ص253 -254.

جاءت الفلسفة الظواهرية من أجل التخفيف من حدّ هذه الأزمة داعية إلى التثبت بعلم جديد يهدف إلى حل المشكلات الإنسانية والفلسفية[1]، لذلك فإنّ تجاوز أزمة العلوم يمكن في إعادة ربط البحث العلمي بآفاق العالم اليومي، الأمر الذي يتطلب حسب هوسرل إنشاء علم فلسفي يهتم بالعالم اليومي، يبين كيف أنّ العلوم الموضوعية تتأسس على التجربة اليومية، لأنّ الفينومينولوجيا عندما تنشأ علمًا بالعالم اليومي وتبرر كيف يتأسس هذا العلم بالنسبة للوعي، ستكون قد حققت الفكرة الأصلية للفلسفة.

2- نقد النزعة الموضوعية

إن التطور الذي عرفه البحث العلمي أدى إلى افتراض صياغة الطبيعة صياغة رياضية مطلقة واعتبارها وجودًا مستقلًا عن الذات فتتحقق بذالك النزعة الموضوعية التي هي من وجهة نظر هوسرل المحور الرئيس لأزمة العلوم الأوروبية فهذه الأخيرة خطت بالإنسان باتجاه القوانين الصارمة والبناءات المثالية متجاوزة بذالك عالم العيش.

يبدولنا للوهلة الأولى عند النظر إلى عنوان «أزمة العلوم الأوروبية» إلى وجود مفارقة بين الدّال والمدلول فـ«الأزمة» تشير إلى التراجع، الانحطاط، التدهور، والعالم الوضعي بما يقدمه من دلالات تنم عن عطاء علمي مبهر هذا البرادوكس «paradoxe» يطرح أزمة العلم لا بالمحمولات الآنفة الذكر بل بفقدان العلم روح الإنسية ونسيان عالم العيش، العلم كمعرفة جاءت لتنظيم العالم في سلسلة محكمة الحلقات ذات تراتبية نهائية أولانهائية بحسب درجات البحث، فالانقلاب الذي حصل مع نهاية القرن الماضي في التقييم العام للعلوم، إنه لا يتعلق بعلميتها، بل بالدلالة التي كانت تتخذها، بالدلالة التي كان العلم عمومًا يتخذها، والتي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري، إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهاره بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة»[2]، ولهذا ينتقد هوسرل الفيزياء النيوتونية كموجّه للفلسفة الحديثة باعتبارها تصوغ الطبيعة صياغة رياضية.

بتأسيس الفلسفة والعلم على النزعة الموضوعية يُستبعد العالم المعيش، ويصبح

(1) غيورة فريدة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص55.
(2) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، ص44

العالم موضوعًا كليًّا يشمل قطاعات يمكن أن لا تترابط فيما بينها، فارغة إلا من الضرورة التقنية، عالم تحدده أفكار سابقة قد لا تعنيه ومع ذلك تسهم في بنائه فيفرغ المعنى من محتواه، وتصير المعرفة نحوتخصيص أكثر بل وتجريد أكثر لم يعرفه فلاسفة الإغريق ولا فلاسفة العصر الوسيط، فهوسرل في كتابه «المنطق الصوري والمنطق المتعالي» بين أن أسمى معاني الصورية لم تنشأ في اليونان أو العصور الوسطى بل كانت في العصر الحديث مع فييت في تأسيسه للجبر، وبالتالي إضفاء التقنية على العدد لتبلغ هذه التقنية أوجها في الرياضيات الشمولية لليبنتز

إن الثورة العلمية التي عرفها القرن السابع عشر أدت إلى ترييض الطبيعة وإحلال مفهوم الانفتاح واللانهاية محل الانغلاق والنهاية الإغريقيين، حل المكان الرياضي المتجانس محل المكان الأرسطي مما سيؤدي في النهاية إلى غياب القصد أو الغاية الأرسطية.

إن لباس الأفكار الذي هو «الرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي» أو أيضًا لباس الرموز لباس النظريات الرمزية «يشمل كطبيعة واقعية موضوعية» كل ما يمثل بالنسبة للعلماء، وكذلك لكل من له تكوين ثقافي عالم العيش، ويغلقه بتنكر»[1]؛ بمعنى اختزال العالم إلى مجرد عدد أو أي صورة رمزية بعيدًا عن تفاعله مع الذوات.

إن الثقافة الأوروبية ابتعدت خلال تاريخها عن فكرتها الأصلية ووقفت ضحية النزعة الموضوعية، أمّا البرنامج الفينومينولوجي فيكمن في تطهير الفلسفة والعلم من هذه النزعة (الموضوعية) وتحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة كعلم صارم[2]، والتي تلغي مرض نسيان عالم الحياة اليومية، لأنّ الأهمية من إبراز الطابع التقني للعلوم الحديثة وأثرها على الإنسان وعلى كل المجالات بوصفه الأسلوب الوحيد الممكن للتفكير.الذي يعتبر نفسه الأسلوب الوحيد الممكن للتفكير والحياة، وكأن مشاكلنا يمكن حلها بممارسات تقنية، يكون الإنسان بذلك عاجزًا عن إبداع آفاق جديدة للمعرفة والفعل، كما يعجز عن ابتكار إمكانات جديدة لوجودنا ولحريتنا، لذا يجب على الفلسفة أن تنتقد هذه العلوم لأنّ هذا النقد يقودنا إلى إدراك العلوم التقنية في حدودها والتنبيه إلى المخاطر التي تنجم عن تحول هذه العلوم إلى غاية في ذاتها بدل أن تكون مجرد وسيلة، لكن على الفلسفة أوّلًا

(1) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، ص 108

(2) – مصدق إسماعيل، الفلسفة في عصر العلم والتقنية، نظرة فينومينولوجية، توفيق رشيد للأبحاث والدراسات الفلسفية، المغرب، ص13.

أن تتحرر من التوجه العلمي-التقني ثم تعود إلى الأشياء في ذاتها[1]، وبهذا تصير الفلسفة علمًا دقيقًا، فماذا يعني هوسرل بهذا الاسم؟ وما الذي يجعل الفينومينولوجيا علمًا ؟

3- الفلسفة علم دقيق

يرى ميرلوبونتي أنّ هوسرل قد شعر منذ البداية بأن المشكلة تكمن في جعل الفلسفة وعلوم الإنسان ممكنة من جديد، وذلك بإعادة التفكير في أُسسها وفي أسس العقلانية، هذه الأنظمة أصبحت في موقف أزمة دائمة لن تخرج منها إلّا بعد توضيح جديد للعلاقات الخاصة بها ولطرق معرفتها ،وهذا يجعلها ممكنة فنقول إنّ علم الإنسان ممكن والفلسفة ممكنة أيضًا وكما يقول هوسرل في محاضراته عن «أزمة العلوم الأوروبية» في بلغراد إنّ مهمة الفيلسوف أن يعمل في خدمة الإنسانية«fonctionnaire de l'humanité»[2]، حيث يقول إدموند هوسرل: «لست أنا الذي يهم ولكنني على يقين بأنّ الفلسفة في حاجة إلى هذه الأفكار ،إلى هذه المناهج التي أكتشفها شيئًا فشيئًا، إنني مقتنع بأنّ هذا هوالطريق الذي بإمكانه أن يسمح بولادة حضارة مؤمنة ضد كل المذاهب الشكّية»، وعلى هذا الأساس حمل هوسرل على عاتقه أعظم مهمة تاريخية وإنسانية معًا، وهي محاولة إنقاذ الفلسفة ومعها الحضارة والتاريخ من الوضعية المزرية التي وصلت إليها، بسبب فقدانها لوحدتها في كل شيء ،إذ وجد هوسرل الفلسفة في وضعية مماثلة لتلك التي وجدها عليها ديكارت في عهده، فكأنّ التاريخ يعيد نفسه، وكأنّ ديكارت آخر يتنفس روح الراديكالية الفلسفية حيث يقول: «ألا تكمن النهضة الوحيدة المثمرة حقًا في إحياء التأملات الديكارتية ؟»[3].

إن هوسرل يدعو إلى فلسفة جديدة تخالف كل الأفكار السابقة، لا تعيد بل تجدد وهي علم جديد ينشأ داخل مجال الفلسفة، هي الفينومينولوجيا الخالصة، إنّه علم جديد ذومجال عريض لا نهاية له، ولا يقل منهجه عن العلوم الحديثة، انطلاقًا من هذه الفينومينولوجيا يجب أن تتأسس جميع أفرع الفلسفة لأنّ الفلسفة ستصبح علمًا إذا تأصّلت من هذه الفينومينولوجيا الخالصة[4].

(1) مصدق إسماعيل، الفلسفة في عصر العلم والتقنية، ص ص14 -15.
(2) علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، ص ص48 -49.
(3) بونفقة نادية، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، تقديم: عبد الرحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر د(ط،س)، ص ص35- 36.
(4) مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية للنشر، بيروت، لبنان ،ط1، 2003، ص 110.

إن الفينومينولوجيا ليست تحصيل معلومات جديدة تضاف إلى المعلومات السابقة، بل هي تعديل وجهات النظر أو أنّه توجيه لملاحظتنا التي تنصرف عن الحقائق التجريبية، نحوهذه الخاصية، وهي أنّها موضع تجريب، فالفلسفة هي التحرر من الانبهار[1]، لهذا اقترح هوسرل وضع العالم بين قوسين فتخرجه من نطاق ملاحظتنا العقلية، فنحلل بها الظواهر الحقّة التي نحياها في شعورنا[2]، وحين تصبح الفلسفة بفضل هذا المنهج الجديد علمًا وصفيًّا بحتًا، ولكن هذا لا يحول دون أن تكون دقيقة، وهنا نجد أنفسنا على طريق نقيض من تلك الحلقات العقلية الطويلة التي أراد ديكارت أن يزود بها الفلسفة[3].

إن الفينومينولوجيا الخالصة هي العلم الخالص للظواهر المحضة، حيث إنّ الموضوعات أو الأشياء تكون لا شيء على الإطلاق بالنسبة للذات العارفة ما لم تُظهر لهذه الذات. أي لم تجر هذه الذات على ظاهرة لهذه الأشياء، والظاهر يحمل معنى داخل الوعي يكون أساسًا للحكم بواقعه[4] يقول هوسرل: «نحن متفقون مع كانط تمام الاتفاق على أنّنا مضطرون إلى تحقيق الفلسفة الترانسندنتالية، لا بروح نظرة عامة إلى العالم تتلاءم مع احتياجات العصر ومطالبه، بل بروح علم دقيق نحوفكرة الصحة المجددة»[5]، فقد كان على هوسرل تبيين ضعف المذهب الطبيعي ثم القدرة على تفنيده باعتباره الخطر الأكبر الذي يهددنا، فهوخطر يجب أن نأخذ حذرنا دائمًا منه كما يتحتم علينا محاربته بلا هوادة»[6].

لقد كان المطلب الدائم للفلسفة منذ بداياتها الأولى أن تكونٍ علمًا دقيقًا، بل أن تكون ذلك العلم الذي يفي بأعمق المقتضيات النظرية للعقل، ويمكّن من وجهة نظر أخلاقية، دينية، من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة، كان هذا مطلب عصور مختلفة بدرجة تتفاوت قوّة وضعفًا، لكن الفلسفة لم تستطع في أي عصر من العصور تحقيق هذا المطلب؛ أي أن تكون علمًا دقيقًا، حتّى في العصر الحديث الذي مضى تقدمًا بالرغم من كل ما في اتجاهاته الفلسفية من تعدد وتعارض في مسار موحد في جوهره، ابتداءً من عصر النهضة

---

(1) بربيه إميل، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، تر: قاسم محمد، القصباص محمد، منشورات دار الكشاف، الإسكندرية،د-ط، 1998، ص 31.

(2) بربيه إميل، المرجع نفسه،ص33.

(3) المرجع نفسه، ص 34.

(4) المرجع نفسه ،ص111-112.

(5) هوسرل إدموند، **الفلسفة علم دقيق**، ترجمة وتقديم: رجب محمود، إشراف عصفور جابر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002، ص6.

(6) المصدر نفسه ،ص7.

إلى وقتنا فيؤكد هوسرل أنّ الطابع الغالب على الفلسفة الحديثة لا يقوم في استسلامها بطريقة ساذجة للنزوع الفلسفي ، بل يقوم على أن تبني نفسها علمًا دقيقًا عن طريق تأملها النقدي، لكن الفلسفة تفتقر إلى الطابع العلمي الدقيق[1]:«إنّ العلم -فيما يقول هوسرل- يطلب حقائق يثبت صدقها نهائيًا بالنسبة لكل إنسان وفي كل زمان ،وبموجب ذلك فهويطلب إثباتات «Bewacharungen» من نوع جديد تساق من الاكتمال فهو يتبع رغم ذلك الحقيقة المطلقة أو الحقيقة الأصلية علميًا وينطلق بمقتضى ذلك في أفق لامتناهٍ من التعريفات الثابتة باتجاه الفكرة، وهذه التعريفات يعتقد العلم بإمكانه تخطي إدراكات تطلعه إلى كلية نسقية للمعرفة، أكان ذلك بالنسبة إلى وحدة مفترضة لكلية الموجودات إطلاقًا، ذلك في حال كونها ممكنة، في النهاية هي تتضمن بداهة وسياقًا متناسقين في طبيعة الأشياء ذاتها بحيث لا يتم انتقاؤهما على نحوتعسفي»[2].

إنّ الفلسفة كانت تطمح دائمًا إلى أن تكون علمًا الأمر الذي لم يتحقق إلّا في بعض العلوم الطبيعية، في حين أنّ الفلسفة لا يمكن القول عنها في رأي هوسرل إنّها علم ناقص أو غير مكتمل، فهي بعد ليست علمًا دقيقًا بل إنّ إمكان العلم الدقيق في أي فرع من فروع العلم يقتضي مسبقًا أن تكون الفلسفة من حيث هي علم دقيق ممكنة سلفًا، لأنّها تستمد العناصر التي تجعلها كذلك من هذا الإمكان نفسه، وهوسرل كديكارت لم يشك أبدًا في أنه اكتشف المنهج الوحيد والصحيح، الذي يدعوه فينومينولوجيا لأنّ فلسفته ترفض المضي إلى ما وراء معطيات الوعي فعلًا، وهي ترانسندنتالية لأنّه يعتقد بالإمكان اكتشاف كل متطلبات المعرفة بالتأمل في الأفعال الذاتية للوعي يقول هوسرل: «إنّ الفينومينولوجيا هي الفلسفة الوحيدة الجذرية بحق»[3]، تعني الفينومينولوجيا أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه، أوتكشف عن نفسها، وهوعكس المعنى الذي اعتدنا عليه؛ أي المعنى الذي يرى أننا نحن من يشير إلى الأشياء[4]، والفينومينولوجيا في شقها الهوسرلي الخالص -شقها غير الوجودي- هي محاولة منهجية لتحليل البنى الأخيرة للوعي والخصائص الجوهرية للتجربة من أجل الوصول إلى المعطيات الخالصة، أي المعطيات المعراة من كل إضفاءات المعرفة الإنسانية على مختلف أنواعها، إذ لا يترك هوسرل مجالًا للشك في أنّ المشكلة الأساسية لنقد المعرفة

(1) هوسرل إدموند، الفلسفة علم دقيق،ص 23.
(2) خوري أنطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص 118.
(3) سليم سلامة يوسف، الفينومينولوجيا، المنطق عند هوسرل، ص37.
(4) مفرج جمال، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009،ص75.

هي الوصول إلى وضع يسمح لنا بأن نحدس ماهية المعرفة، وبالتالي إلى أن نرى رؤية عيانية مباشرة كيف يكون الإدراك الصحيح واقعة لا يمكن الشك فيها حتّى نظريًا[1].

إن تأثير الفينومينولوجيا على الفلسفات الأخرى يؤكد الجانب الإيجابي منها ،فهي منهج أكثر منها فلسفة إذ فتح البحث الفينومينولوجي آفاقًا رئيسة للحضارة الغربية في القرن العشرين، كما تعدّت الفلسفات السابقة لتصبح الفلسفة الأولى خاصّة بتوجيهها النقد اللّاذع للوعي الأوروبي وأزماته بدءًا من فلسفة ديكارت[2].

تقوم الفينومينولوجيا بتفسير تاريخ الفلسفة الحديثة، وذلك لمعاجة الأزمة الأوروبية وإيجاد حل لها، ولابد من أن يكون الحل فينومينولوجيًّا، فالفينومينولوجيا الترانسندنتالية ضرورية للبشرية الأوروبية، فتبرز الفلسفة كعلم يجب أن تنبثق منها جميع العلوم، ولا يمكن للفلسفة أن تصير علمًا إلا إذا توفر هذان الشرطان:

1- أن تبدأ بلا فروض وأحكام مسبقة ومن ثم نقول إنّها البداهة الصحيحة.

2- أن يقتصر فيها على ما هوضروري ويقيني، ومن الواضح أنّ هذا الشرط لازم لتحقيق الأوّل ويقال على ثلاثة أصناف:

أ- الأشياء المادية القائمة فعلًا في الواقع.

ب- الانطباعات الحسّية أو الحدوس في مطلع الفلاسفة التجريبيين الإنكليز وكانط، وهذا العنصر المتضمن في أي موقف إدراكي حيث أواجه العالم بحواسي.

جـ- خصائص الشيء المادي الظاهر لي من لون أو شكل أو صلابة، وكلمة معطى قريبة من معناها من ظاهرة ، ونقطة البدء الفلسفية الصحيحة هي الانتباه إلى الشعور أو الذات كما فعل ديكارت، لأنّ هوسرل يسمي الفلسفة أحيانًا علم الشعور، ولا معنى لرغبته دون وجود أشياء كموضوعات وتلك الأفكار محتوى الأفعال الشعورية أو العقلية من إدراك وتخيل وتذكر ورغبة وإصدار أحكام، سُمّي هذا الموقف القصد أو التوجُّه[3].

---

(1) بدران إبراهيم، حنفي حسن وآخرون، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط2، 1987 ،ص86.

(2) أبوالسعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف جلال حزمي وشركاؤه، الإسكندرية، د(ط)، 2002، ص26.

(3) زيدان محمود فهمي، **مناهج البحث الفلسفي**، تقديم: محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1 ،2004، ص ص 78-97.

إن الفكر والشعور يحيلان دائمًا إلى شيء غيرهما أو بمعنى آخر يقصدان شيئًا، وهذا هومعنى الإحالة أو القصدية «intentionalite» عند هوسرل، وهي من الأفكار الأساسية في فلسفة الظواهر.

4- المنهج الفينومينولوجي

إن القصد هوالشعور الفعال الذي يضع موضوعه في الإدراك وفي هذه العملية نجد:

1- وضع «التاريخ» بين أقواس: يقصد به غض النظر عن كل ما تلقيناه من نظريات وآراء سواء منها ما يتعلق بالعلم وبالحياة اليومية وبالمعتقدات، فلا نلتفت إلّا إلى ما هومعطى لنا مباشرة.

2- وضع الوجود كله بين أقواس: ويقصد به البحث في الماهيات بغض النظر عن وجودها، والامتناع مؤقتًا عن أحكام الوجود المتعلقة بالماهيات، حتّى ولوكان الوجود بيّنًا جدًّا مثل وجود الأنا وهو في هذا يوسع دائرة الشّك الديكارتي حيث يشك حتى في وجود الأنا وجودًا مسبقًا في الذهن فهذا الوجود كغيره من الأشياء يجب أن يوضع بين قوسين.

3- الردّ أو الاختزال الصوري: ويقوم على التفسير بين الواقعة «fact» وبين الماهية «essence»، وفيها ترد الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية، فمثلًا ترد كل أنواع الأحمر المتجلية في مختلف الأشياء الحمراء إلى «ماهية الحمر»، وترد مختلف أفراد الإنسانية إلى ماهية الإنسان.

4- الرد أو الاختزال المتعالي: ويقوم على التمييز بين الواقع «réel» وبين اللاواقعي «irréel» وفيه ترد المعطيات في الشعور الخالص، وهكذا تريد أن تضعنا الفلسفة الظاهراتية أمام عالمنا المعيش الذي نحياه ونعيش فيه بكل حريّة[1].

إن المنهج الجديد وصفي -بحيث يصف الظاهرة كما تتبدى في الشعور وكما هي، نقدي رافض لكل فكرة سابقة عنه- في المقام الأوّل يهدف لوضع فلسفة شاملة تكون بمثابة معيار لفحص منهجي لسائر العلوم؛ أي هذه الفلسفة تريد أن تقيم العلم على أسس جديدة، لأنّها تبحث عن جذور المعرفة ومعناها، وفي سبيل جعل الفلسفة علمًا دقيقًا كالرياضيات يتجه هوسرل إلى البحث عن المعاني والماهيات الخالصة، هي فلسفة معنى

(1) كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل للطباعة والنشر،بيروت ،لبنان،ط1، 1993،ص 166.

التي تتخذ مجالها في الشعور الخالص المطلق الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الأصول الأوّلية لكل الظواهر[1]، والتوقف والحدس هما القاعدتان الرئيستان في المنهج الظاهراتي[2].

إن الفلسفة التي تعد وفقًا لغايتها التاريخية هي أسمى العلوم جميعًا وأدقها، تلك الفلسفة التي تمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة، هي عاجزة على أن تبني علمًا دقيقًا وليس باستطاعتنا أن نتعلم الفلسفة بل التفلسف فحسب، هذا عكس العلم كما يرى هوسرل باعتبار العلم يقبل تعلُّمه وتعليمه وبالمعنى نفسه، هذا ما لا نجده في الفلسفة أو بعبارة أخرى لا توجد للفلسفة مناهج ومشاكل محددة تحديدًا محكمًا، فإذن من غير الممكن تعلم الفلسفة، حيث يقول هوسرل: «أنا لا أقول إنّ الفلسفة علم ناقص، بل أقول ببساطة إنّها ليست بعد علمًا وإنّها لم تخط بعد خطوتها الأولى بوصفها علمًا وأنا في ذلك أتخذ معيارًا لقولي هذا من أيّة شذرة ولوكانت بالغة الصغر»[3]، لكنَّ هوسرل عمل على ربط «الفلسفة والعلم» لتصبح الفينومينولوجيا البديل على الفيزيولوجية التجريبية، إذ تسقط المشاريع ويصبح دور الفلسفة إقامة نظرية فينومينولوجية كدرس ماهية الظواهر المعرفية، يعادل علم الماهيات، والعالم الحقيقي هو ذلك الذي نتصوّره في ذاتنا[4]، فهوسرل أسس فلسفة لا هي مثالية ولا هي واقعية وسمي فلسفته بالظاهراتية وعرّفها بأنّها منهج البحث عن الحقيقة ،كما أكّد ذلك في مقالته الفلسفة علم دقيق بأنّها علم نعرف به نقطة البدء الصحيح، ونادى بالرجوع إلى الأشياء[5]، وبهذا فإنّ هوسرل هوالمنقذ للفلسفة من هاجس انتحار حقيقي، لأنّ الفينومينولوجيا التي قدّمها هي بمثابة اليابسة التي أمكن أخيرًا لسفينة المعرفة أن تبلغها، فوضع علو نهائي وقال بالفلسفة كعلم صارم بالاستناد إلى الوصف الدقيق لتلك الظواهر التي ترينا نفسها من تلقاء نفسها، والتي تُعطي لنا في البداهة المباشرة[6]، إذن الفينومينولوجيا هي العلم الفلسفي الأساسي القادر بمنهجه الجديد على تحويل الفلسفة إلى علم دقيق إذ يعمل على وصف الماهيات الواقعية والثابتة المعروفة قبليًّا، وبصورة مستقلّة عن كل تجربة وطريقتها الأساسية هي الاختزال أو الوضع بين قوسين الذي يعلِّق أحكامنا.

---

(1) كامل فؤاد، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**،ص ص 161-162.

(2) المرجع نفسه،ص 164.

(3) هوسرل إدموند ،**الفلسفة علم دقيق** ،ص24.

(4) إبراهيم أحمد ،**أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر** ،الدار العربية للعلوم ناشرون / ،منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان / الجزائر ،ط1 ،2008 ،ص60.

(5) هويدي يحيى، **مقدمة في الفلسفة العامة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط5 ،1968، ص169.

(6) طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص713.

لقد كان هوسرل يهدف إلى إقامة علم جديد، علم للشعور ولكنّه ليس سيكولوجيا، إنّه فينومينولوجيا للوعي في مقابل العلم الطبيعي للشعور[1]، والظواهر تخضع لعملية ردّ وهوما يعني إبعادها عن أي تساؤل يتعلق بواقيتها أواتصالها بما هوتجريبي، فللمدى الذي تكون معه هذه الظواهر ذات طابع أصيل من حيث إنّها أفعال واعية أوموضوعات قصدية من كذا وكذا، إذ يمكن التأكيد منها بصورة غير قابلة للخطأ، جواهرها الحدس وفي حدس الجواهر هنا يكمن جوهر فلسفة الظاهريات[2].

لقد أخذ هوسرل على عاتقه فكرة الفينومينولوجيا علم من أجل حل أغلب المشكلات العسيرة من وجهة نظر الأنا المتعالية، كمشكلة الوعي والجسد ومشكلة الأفاق المتغيرة تاريخيًّا لعالم المعيش هذه الفينومينولوجيا ليست كحقيقة علم النفس الوصفي، إنها حدسٌ ماهوي يؤثر على الحدوس الثانوية، فالفينومينولوجيا خاضعة لقاعدة منهجية هي مبدأ غياب كل الافتراضات المسبقة[3].

ترمي هذه الخطوة من المنهج الفينومينولوجي إلى تعطيل مهمة كل الفلسفات السابقة التي أخطأت السبيل، وحادث عن تعريف العالم تعريفا سليمًا وصحيحًا، وهذا ما جعل هوسرل يؤكد على هذه الخطوة التي يقوم عليها هذا المنهج الذي يعد-حسب اعتقاده الهيكل الرئيس لكل فلسفة جادة.

إن ثورة هوسرل على الفلسفات السابقة جعلته ينطلق انطلاقة جديدة غير مألوفة، حاول من خلالها بناء الفلسفة على أسس متينة وصارمة ،قصد استنطاق الأشياء بوصفها معطيات في ذاتها أو ماهيات متضايفة إلى الشعور، يقول في هذا المجال: «إنني لا أستطيع أن أطلق أي حكم من الأحكام ،ولا أتقبله كحكم ذي قيمة ،إذا لم أستمده من البداهة، وأعني بذلك إذا لم أستمده من تجارب تكون «الأشياء» أو«الحقائق»المطلوبة فيها حاضرة لي «بذاتها»[4].

في هذا الصدد نلاحظ أن عملية التعليق تبدأ بوضع كل الأشياء العالمية بين قوسين،

(1) طرابيشي جورج، المرجع نفسه، ص713.

(2) الفريد يونس آيز، **الفلسفة في القرن العشرين** ترجمة ودراسة: درويش بهاء، مر:إمام عبد الفتاح إمام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ،ط1، 2006، ص359.

(3) - penaud barbares, introduction a la philosophie de husserl, les éditions de la transparence, philosophie Chatou l'aurai, France 2008, p56 .

(4) غيورة فريدة ،اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص60.

دون الالتزام بما قدم أو سيقدّم عنها، من حيث إنها عملية تهدف إلى توخي الموضوعية وتجنب كل ما هو ذاتي في إدراك هذه الأشياء، وعليه يتوجه الفكر نحو موضوعاته توجهًا صحيحًا، لأنّه يجردها من الأحاسيس والرغبات والمشاعر الذاتية، ونتيجة ذلك تتمثل في أنّ وظيفة الفينومينولوجي تكون قائمة على التفكير المجرد، قصد وصف الموضوعات التي يقصدها، أي الكشف عن حقيقتها بعد أن احتلت مكانها في الشعور[1].

إن الفلسفة هي العلم الأكثر سمُوًّا والأكثر دقة من الكل، لأنّه يعيد الروح للإنسانية ويعيد لها تاريخيتها، ويقدم لها المعرفة النقية المطلقة، ولا نريد أن نصف الفلسفة بأنّها علم غير كامل ،وكل ما يمكن أن نصفها به هوأنّها ليست بعد علمًا، ناقصة بسبب الأفق اللانهائي للمشاكل القائمة بغير حل، وهذا نجده حتّى في العلوم المضبوطة[2]، لكن النقص في الفلسفة يختلف عن النقص في العلوم، فالفلسفة لا تملك نسقًا ثابتًا ذلك أنّ كل موضوع في الفلسفة موضوع جدل، بالإضافة كل مسألة تتخذ موقفًا شخصيًّا، والسؤال الجوهري الذي يريد هوسرل أن يطرحه في مؤلفه: «الفلسفة علم دقيق» هو هل مازالت الفلسفة متمسكة بهدفها؛ أعني أن تصير علمًا؟ وإن كانت كذلك ففيمَ تتمثل الثورة الجديدة التي تحدثها ؟ أو هل تتبنّى موقفًا تقليديًّا ؟[3].

يرى هوسرل أنّ هيغل بالرغم من منهجه ومذهبه المطلق يبقى نسقه يفتقر إلى النقد للعقل الذي هوالشرط الأوّل لقيام فلسفة علمية، ذلك النسق أدى إلى تكوين علم فلسفي ضعيف، مزيف كانت النتيجة إضعاف النزوع العلمي في الفلسفة وهو ما أسماه بالصحة المطلقة[4].

إنّنا بطبيعة الحال لا نوجِّه تحليلاتنا النقدية إلى تلك التأملات الشعبية للغاية التي يقول بها علماء الطبيعة المتفلسفون، بل بالأحرى نحن نهتم بالفلسفة العنيدة التي تقدم نفسها في سمت علم حقيقي، غير أنّ اهتمامنا ينصب بوجه خاص على منهج ومبحث، تعتقد هذه الفلسفة أنّها قد بلغت طريقها وعلى نحوٍ نهائي مرتبة العلم الدقيق، ويبلغ وثوقها من

---

(1) بارة عبد الغني، **الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحومشروع عقل تأويلي**، الدار العربية للعلوم والنشر، منشورات الإختلاف، بيروت-لبنان،الجزائر العاصمة، ط1، 2008، ص 198.

(2) Husserl, Edmund, **la philosophie comme science rigoureuse**, traduit de l'allemand marc b, **de Launay, md, impressions, en i 16**, titulaire du la bel imprime vert, France, avril, 2009, p,13.

(3) هوسرل إدموند، **الفلسفة علم دقيق**، ص،26.

(4) هوسرل إدموند، **الفلسفة علم دقيق**، ص ص،27،28.

ذلك حدًّا يجعلها تنظر إلى أساليب التفلسف كلها بعين الازدراء[1]، إنّه علم الشعور لم يستطع معاصرونا تصوره، لكنّه ليس علمًا للنفس بل علم لظاهريات الشعور في مقابل علم طبيعي[2]، فالظاهريات الخالصة بوصفها علمًا تظل خالصة ولا تفيد من عملية وضع الطبيعة على نحوٍ وجودي، لأنّها لا يمكن أن تكون إلّا بحثًا في الماهية ولا يمكن إطلاقًا أن تكون بحثًا في الآنية؛ أي الموجود هناك «dasein»[3].

إذا أرادت الفلسفة لنفسها أن تكون علمًا دقيقًا فيجب أن لا تأخذ بأي تفسير أوتنظير سابق عن الأشياء، إن الفلسفة تهدف بنظر هوسرل إلى تشييد المعرفة اليقينية فلهذا يجب أن تتخلص من كل الفروض السّابقة وأن لا تلتفت إليها خلال مقاربتها للأشياء كما يجب عليها أن تلتمس ما يبقى لنا وتتبين ضرورته بوضوح ذاتي بمجرد أن نطرح ما هوعرضي غير ضروري، وسيبقى لنا الذي لابد من افتراضه والبدء منه في كل أشكال البحث العقلي بهدف التخلص من العجز عن تأسيس العقلانية على أسس وطيدة، وتجنب الوقوع في الأزمة الحقيقية والمذهب الطبيعي، ستصبح بذلك العقلانية مهددة بالنبذ بينما يجب أن ننبذ المساواة بين العقلانية والمذهب الطبيعي، لأنّ عجز المذهب الطبيعي عن تقديم حقائق يقينية نهائية عن العلم لا يعدو أن يكون إلّا فشلًا للعقلانية[4]، إن بلوغ اليقين هوالقصد الذي ترمي إليه الفلسفة عمومًا وإدراك الشيء في ذاته هو مقصد الفينومينولوجيا، وهي تدعو إلى مراجعته مرات ومرات حتى بعد أن يتقوم الشيء في الذهن، وإلا سنقع من جديد في الأوهام القبلية التي حصرت ديكارت في نسقه العقلي، فإن «فلسفة التعالي التي ينشدها هوسرل لا علاقة لها بالبناء الميتافيزيقي، بل متعالية لا تعدو أن تكون مجرّد تبيان للأنا، ويعني ذلك الكشف بنظام عن القصدية المقوّمة ذاتها، لأننا قد لا نكون متأكدين من وجود الأشياء مستقلة، لكن يمكن أن نكون على يقين من الطريقة التي تتبدّى لنا بها في الوعي، فنكشف إذا كانت حقيقية أو وهمًا، ليكون الوجود الخارجي أشياء مقصودة من الوعي «فكل وعي هو دائمًا وعي بشيء ما»، فكل شعور هوموّجه نحوموضوع قصدي[5].

(1) إدموند هوسرل، **الفلسفة علم دقيق**،ص35.
(2) المصدر نفسه ،ص42.
(3) المصدر السابق ،ص69.
(4) مصطفى عادل ،فهم الفهم، **مدخل إلى الهرمنوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، دار النهضة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1 2003ص ص129 -130.
(5) بارة عبد الغني ،المرجع السابق، ص 198.

عندما يتحدث هوسرل عن العالم والأنا بواسطة الرد الفينومينولوجي فإنه يجعل من الفلسفة حديثًا عن الماهيات لذلك يلغي الفيلسوف الباحث والوصف المعبر والماهيات المبحوث عنها، إذ التحليل الفينومينولوجي هوعمل يقوم به فيلسوف حقيقي ويتناول به الماهيات، يجردها من العالم الواقعي[1]، وبعد ذلك تأتي رحلة الاختزال الصوري «Reduction» وتعني التمييز بين الواقع «Actuàle» والماهية الكلية ؛ مثلا أن أرد اللون الأحمر وكل الألوان الحمراء الموجودة هي الأشياء الحمراء التي هي ماهية الأحمر، ثم تأتي مرحلة الاختزال المتعالي «Transcendental Reduction»، وهكذا وصل إلى نوع من المثالية المتعالية التي سبق وقال بها كانط، والأنا المفكر تبقى في الوجود ولوتهدم العالم[2].

إنّ كل فلسفة عظيمة ليست مجرد واقعة تاريخية فحسب، بل لما لها من دور في تطوير الحياة الروحية للإنسانية التي تسمو بالتجربة الحيّة «lebenserfahrung»[3]، «لا بد أن تصبح هذه الفلسفة -فيما يقول هوسرل- قوة ثقافية بالغة الأهمية ونقطة إشعاع للشخصيات الهامة في العصر»[4]، وإن كانت ليست سوى بناءات علمية ناقصة «hardfarirat» أوخليطًا غير متميز من النظرات العامة إلى العالم والمعرفة النظرية[5]، لكن لا ينبغي أن نوقف رغبتها في أن تكون علمًا دقيقًا، يجب أن يكون دائم السعي نحو «النظرة العامة للعالم»، فالفيلسوف الحق الذي يقول بالنظرة العامة إلى العالم لن يكون كما يقولون علميًّا فقط في وضع أسسه أي في استخدام جميع معطيات العلوم الخاصة الدقيقة بوصفها لبُنات بناء متينة، بل سوف يقوم بتطبيق المنهج العلمي وسوف يفيد من كل إمكان للتناول العلمي الدقيق للمشكلات الفلسفية.

إن فلسفة النظرة العامة إلى العالم تعلم وفقًا لطريق الحكمة، أي أن يخاطب شخص شخصًا، يترتب على ذلك أنّ من يعلم وفقًا لأسلوب فلسفة من هذا القبيل هو وحده الذي يمكن أن يخاطب جمهورًا عريضًا مصطفى بفضل طابع خاص وحكمة مميزة، أو قد يسمى خادمًا للاهتمامات العملية السامية، الدينية والأخلاقية.

---

(1) يعقوبي محمود، **الوجيز في الفلسفة**، دار الكتاب الحديث للنشر، القاهرة، د.ط، 2005.ص 177.

(2) الصراف الصايغ نوال، **المرجع في الفكر الفلسفي، نحوفلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والبحث العلمي**، دار الفكر العربي للنشر والتوزيع الإسكندرية، د(ط)، 1983، ص238.

(3) هوسرل إدموند، **الفلسفة علم دقيق**،ص86,

(4) المصدر نفسه، ص90.

(5) المصدر نفسه، ص96.

أمّا العلم فهو لاشخصي والذين يشتركون فيه ليسوا بحاجة إلى الحكمة بل هم بحاجة إلى الموهبة النظرية ،لكنّه في مقابل الحيرة الميتافيزيقية ونزعة الشك التي سادت في العصر الماضي، إنّ عصرنا يحمل رسالة عصر عظيم، وإن كان لا يعاني إلّا من النزعة الشكّية التي حطمت وحلّلت المثل العليا القديمة غير الواضحة. وهونتيجة لذلك يعاني من نقص تطور الفلسفة وقوتها، التي لم تتقدم بعد بما فيه الكفاية، وليست علمية بالقدر الذي يتيح لها أن تقهر نزعة السلب القائمة على المذهب الشكي والتي تسمى باسم الوضعية، لهذا يجب أن لا ننبهر نحن أنفسنا بأية أسماء مهما كانت عظيمة.

غير أن الفلسفة هي في ماهيتها علم البدايات الحقيقية أوعلم الأصول، والعلم الذي يهتم بما هوجذري لابد أن يكون، غير أنّ الفلسفة بقدر ما نرجع إلى أصولها النهائية، فإنّها تتعلق على التحقيق بماهيتها وهي علمها العلمي إنّما يتحرك داخل مناطق الحدس المباشر، فإنّ أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يتعرف أنّه عن طريق الحدس الفلسفي بالمعنى الصحيح؛ أي بمعنى الإدراك الظاهراتي للماهيات ينفتح ميدان لا حد له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنتائج، يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسمًا، لكل فلسفة مقبلة[1].

---

(1) هوسرل إدموند، الفلسفة علم دقيق،ص ص102 – 103.

المصادر والمراجع

أولًا- مصادر باللغة العربية:

1- هوسرل إدموند، **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**، ترجمة، مصدق إسماعيل، مراجعة،كتورة جورج، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008.

2- **الفلسفة علم دقيق**، ترجمة وتقديم، رجب محمود، إشراف، عصفور جابر المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002.

ثانيًا- مصادر باللغة الفرنسية:

1- Husserl, Edmund, **la philosophie comme science rigoureuse,** Traduit de l'allemand: marc b, de launay, md, impressions, en i 16, Titulaire du la bel **imprime vert,** France, avril 2009.

ثالثًا- المراجع بالعربية:

1- أبوالسعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف جلال حزمي وشركاؤه، الإسكندرية، د.ط، 2002.

2- أحمد إبراهيم، **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر**، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت- لبنان/ الجزائر العاصمة، ط1، 2008.

3- بارة عبد الغني، **الهيرمونيطيقا والفلسفة**، نحومشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت- لبنان/ الجزائر العاصمة، ط1 2008.

4- بدران إبراهيم، حنفي حسن وآخرون، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987.

5- بريه إميل، **إتجاهات الفلسفة المعاصرة**، تر: قاسم محمد، مر: القصباص محمد منشورات دار الكشاف، الإسكندرية، د. ط،1998.

6- بونفقة نادية، **فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي**، تقديم: عبد الرحمن بوقاف ،ديوان المطبوعات الجامعية ،بن عكنون ،الجزائر د(ط،س)

7- حنفي حسن، **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الحمراء- بيروت، ط4، 1990.

8- خوري أنطوان، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، دار التنويرللطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1984.

9- زيدان محمود فهمي، **مناهج البحث الفلسفي**، تق: محمد فتحي عبداللّه، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط5، 2005.

10- سليم سلامة يوسف، **الفينومينولوجيا- المنطق عند إدموند هوسرل**، دار التنوير للطباعة والنشر،2001.

11- الصرّاف الصايغ نوال، **المرجع في الفكر الفلسفي، نحوفلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والبحث العلمي**، دار الفكر العربي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، د.ط 1983.

12- علاء مصطفى أنور، **علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية** - دراسة في فلسفة ميرلوبونتي،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.

13- غيورة فريدة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة- الجزائر، 2002.

14- كامل فؤاد، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط1، 1993.

15- كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط 5 د.س.

16- مصطفى إبراهيم إبراهيم، **نقد المذاهب المعاصرة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشروالتوزيع،1999.

17- مصطفى عادل، **فهم الفهم - مدخل إلى الهيرمونيطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، دار النهضة العربية للنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2003.

18- مفرج جمال، **الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 2009.

19- الهويدي يحيى، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د- ط .1993

20- يعقوبي محمود، **الوجيز في الفلسفة**، دراسات الكتاب الحديث للنشر، القاهرة د،ط 2005.

21- يونس آيز الفريد، **الفلسفة في القرن العشرين**، ترجمة ودراسة: درويش بهاء، مر: إمام عبدالفتاح إمام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006.

رابعًا- قائمة الموسوعات والمعاجم:

1- طرابيشي جورج ،**معجم الفلاسفة** ،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت، لبنان، ط3، 2006.

2- كرم يوسف، **المعجم الفلسفي**، دار قباء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، د(ط،س).

خامسًا- المجلات:

3- مصدق إسماعيل، **الفلسفة في عصر العلم والتقنية**، نظرة فينومينولوجية، توفيق رشيد للأبحاث والدراسات الفلسفية، المغرب.

فينومينولوجيا هوسرل وأثرها في بناء مفاهيم نظرية التلقي

مصطفى شميعة
جامعة سيدي محمد بن عبد اللّه، فاس –المغرب

مقدمة

إن البحث في اتجاه تحديد الجذور الفلسفية لنظرية التلقي من شأنه أن يقود عملنا إلى تحديد الأرضية المعرفية التي انبنت عليها مفاهيم هذه النظرية ، وتحددت بواسطتها آلياتها المنهجية والإجرائية، وذلك بالنظر إلى أن كل النظريات النقدية الحديثة أو القديمة، لا تنهض من فراغ معرفي بل هي وليدة حقل من المقولات الفلسفية الأولية، التي تمدها بالأسس والمنطلقات وتبلور لديها الرؤى والمفاهيم.

لعل الفلسفة هي أقرب الحقول قدرة على إمداد كل النظريات النقدية بأدوات البحث والحجاج نظرًا لطابعها النظري والمنهجي القائم على التأمل، والبحث استنادًا إلى أسس عقلانية، وهوما يفسر حضور آلياتها في كافة النظريات التي رامت تحليل أنساق التعبير الإنساني بما في ذلك الآداب.

إن نظرية التلقي إذن لا يمكن مقاربة مفاهيمها الشائعة والمتداولة، إلا بالنظر إلى منطلقاتها الأولى التي أسستها مجموعة من المدارس الفكرية المتعددة عبر تاريخ الفكر الإنساني، وهذا ما يدفعنا إلى حصر أبرز هذه المدارس وأكثرها تأثيرًا على جذور نظرية التلقي المعرفية، خصوصًا إذا وجدنا أن أبرز مفاهيم هذه النظرية قد عرفت تحولًا جذريًّا بالقياس إلى ما كانت عليه في مهاداتها الأولى، فمفهوم خبرة التلقي مثلًا واستقلالية الوعي، وجل المفاهيم الأساسية تعود في معظمها إلى مدارس فكرية ذات صيت كبير في نظرية المعرفة المعاصرة.

إن الباحث يعتقد أن الأفكار التي تحرك النظرية النقدية دومًا، هي ذات أصول في نظرية المعرفة، أي إن التحولات المعرفية، هي تحولات مؤثرة دومًا في نظرية الأدب عامة، ذلك لأن الأساس النظري التجريدي الذي توفره نظرية المعرفة يغري منظري الأدب في البحث عن الأساس الملموس والمادي لتلك الأفكار[1]، غير أن إشكالًا منهجيًّا يواجهنا ونحن بصدد تحديد الأصول الفلسفية لنظرية التلقي، يتمثل أساسًا في السؤال التالي:

هل يمكننا -بالنظر إلى مقتضيات البحث- الإحاطة التحليلية بكل الأصول الفلسفية؟ أليس هذا بالعمل الكبير الذي يفوق قدرتنا على الالتزام بسياق موضوعنا ؟

إن تعدد أصول نظرية التلقي الفلسفية وتشعبها تاريخيًّا، ومعرفيًّا، يدفعنا إلى تحديد عملنا في اتجاه رئيس نرى أنه الأكثر امتدادًا وتطعيمًا لهذه النظرية بالمفاهيم الأولى، والأقدر اختراقًا لمجالها المعرفي، ونقصد به: الفلسفة الظاهراتية.

إن تحديد اشتغالنا بهذا القطب، لا يعني إلغاء تأثير مجموعة أخرى من الروافد التي استقت منها نظرية التلقي -كعلم النفس، والمدرسة الجشطالتية -دعائم نظرية كبرى، بل إن اختيارنا هذا نابع من اعتبارات نظرية ، والأخرى تعود إلى طبيعة البحث الذي نحن بصدده.

أما بالنسبة إلى الاعتبارات النظرية فتعود لاعتقادنا أن الفلسفة الظاهراتية دشنت سبقًا نظريًّا مهمًّا في دراسة الوعي الذي ندرك به الأشياء، دراسة أفضت إلى بروز مجموعة من المفاهيم التي طوعتها نظرية التلقي ضمن منظومتها المعرفية، كمفهوم: المعنى، الإدراك، الفهم، الشعور. وهذا ما سيدفعنا إلى استقصاء مفاهيم هذه الفلسفة لتبيان التطور الذي لحق ببعض هذه المفاهيم داخل نظرية التلقي، وكذا المساهمة الفلسفية التي ساهمت بها آراء هوسرل لتأسيس صرح هذه النظرية في بعدها الفلسفي المحض.

إن غرضنا من هذا البحث يكمن فيما يلي:

1- تحديد أصول المفاهيم التي قامت عليها النظرية لتبيان مصادرها الأولى، وضبط تحولاتها داخل السياق المعرفي للتلقي.

2- تعيين درجات وحدود الحضور النظري للفكر الفينومينولوجي داخل هذه النظرية.

---

(1) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر، ص 76.

3- رصدالآفاق النظرية التي تشترك فيها فلسفة التأويل مع الفكر الفينومينولوجي في بعض الوجوه.

4- ثم إبراز المفاهيم التي تولدت عن تأثير الظاهراتية في نظرية التلقي.

أولًا- الفلسفة الظاهراتية بين إدراك المعنى وقصدية الوعي

قبل تحديد العلاقة بين آليات إدراك المعنى وقصدية الوعي المدرك في الفلسفة الظاهراتية، نشير أولًا إلى أن ظهور هذه الفلسفة، ارتبط بسياق تاريخي ومعرفي عرف انعطافًا مهمًّا في نظرية المعرفة، ويتجلى ذلك في أزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين، «... فقد أدى ترقي البحوث السيكولوجية، والاجتماعية ، والتاريخية إلى الحكم على شتى الآراء والأفكار والفلسفات، باعتبارها مجرد نتائج لفعل بعض العوامل الخارجية المتآزرة (من سكولوجية، اجتماعية، تاريخية) وهكذا مال علماء النفس، إلى الأخذ بالتفسير النفساني المتطرف، بينما مال علماء الاجتماع إلى الأخذ بالتفسير الاجتماعي المتطرف ، في حين تمسك التاريخ بالتفسير التاريخي المتطرف...»[1].

لقد أدى تعارض المناهج وتباين منطلقاتها في تفسير الظواهر الفردية والاجتماعية ، إلى اختلاف عميق في فهم هذه الظواهر ذاتها، وبالتالي بدأنا نقف على إشكالية جوهرية في تاريخ الفكر والعلوم الإنسانيين؛ وهي إشكالية «الفهم»، فهل نصل إلى فهم الظواهر بناء على شروط سيكولوجية؟ أم أخرى سوسيولوجية؟ وكيف نفهم هذه الظواهر، قبل التساؤل حول شروط إنتاجها ؟ وهل العلوم -التي تدعي الموضوعية- التجريبية والعقلانية- هي أصلًا مؤهلة لتفسير هذه الظواهر في شموليتها على الرغم مما تدعيه من ضوابط منهجية وتقنية ؟

لقد كانت هذه التساؤلات بمثابة المحك الأساسي الذي قاد «هوسرل» -رائد الظاهراتية- إلى تأسيس فينومينولوجيا تتخطى البحث عن الشروط الممكنة لكل تفكير أو تدبير، للوصول إلى «فينومينولوجيا تبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها أوتتأسس بموجبها أو ترى الوجود على أثرها كل ظاهرة معينة...»[2]، لقد كان هم هوسرل هو تخطي «معنى الظاهرة» كمعطى نهائي إلى البحث في الشروط التكوينية لأي ظاهرة معطاة،

(1) دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكرياء إبراهيم، ص 334.
(2) الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، ص 72.

وبالتالي جاز لنا أن نعتبر ظاهريته بمثابة الفعل الفلسفي التأسيسي الذي يروم إلى اعتبار المشكلة المركزية في مبحثه هي: «مشكلة النشوء أو التكون لا بالمعنى البيولوجي لتكون الجنين أو نشوء الكائنات، لكن بالمعنى الذي يجعل من الظاهرة، ظاهرة ذات ماهية وقابلة لتلقي المعنى الذي يضفيه الوعي عليها في أول لقاء له بها...»[1].

1- إدراك المعنى عند هوسرل بين الرد والتعليق

في الحقيقة يمكن اعتبار طرح هوسرل مشكلة الإدراك بمثابة رد الاعتبار إلى الذات -مركز الوعي- من جهة كونها أداة للفاعلية الإدراكية، ومن ثم فالوعي يغدو لديه نقطة الانطلاق في أي فعل للتلقي. هكذا انصبت الأسئلة الأولى حول كيفيات الإدراك خصوصًا إذا كانت الظواهر لها وجودها الماهوي المستقل.

إن عمل هوسرل ينبني إذن على ثنائية منهجية : البحث في آليات الوعي لدى الأفراد، وتحديد عمله أثناء «إدراكه» للموضوع : و«البحث في الظاهرة المعطاة باعتبارها وجودًا ماهويًا مستقلًا عن هذا الوعي. وبالتالي فإن فهم معنى الظاهرة هو... خلق آني مرتبط بلحظة وجودية» [2]، والسؤال المطروح حاليًا هوكيف يدرك الوعي المعنى؟

ينطلق هوسرل في الإجابة عن هذا السؤال من وجود علاقة تقابلية بين الذات والأشياء في العالم الطبيعي ، التي تعيش وجودها الماهوي الخاص، ويقترح ما يسميه: الرد: «Réductio» والتعليق «suspension» كإجراءين تقنيين في كل عملية إدراكية. ويعني ذلك أن نضع الكون بين قوسين ، فنخرجه من نطاق ملاحظتنا العقلية ، ونحلل به الخواطر البحتة التي تحيا في شعورنا، إن إدراك الظواهر ووصفها لا يخرج عن نطاق وضعها بين قوسين، أي استبعاد جميع الافتراضات المسبقة التي نحملها حولها بحيث يكون الهدف هنا هو: «فسح المجال لوصف المضامين الخالصة كما هوحاضر في الوعي (نفسه) ويعني ذلك عند هوسرل أن الفعالية الفلسفية هي اكتشاف هذه المضامين ، لأنها تنطوي على أهميتين هما إثبات وجود الظاهرة، بما ينضاف إليها من معنى، عن طريق صلتها بالشعور الخالص، والأهمية الثانية هي إثبات وجود الذات الفاهمة عن طريق جعل الفهم ينطوي على دلالة مضاعفة..»[3].

(1) الفينومينولوجيا وفن التأويل، المرجع السابق نفسه.
(2) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر، ص 76.
(3) الأصول المعرفية، ص 79.

إن الفهم منظورًا إليه من زاوية علاقة الذات المدركة بالمعنى المضاف إلى الظاهرة، يكون وليد ما يسمى بالشعور الخالص، ويعني ذلك أن ما ندركه من أشياء هوليس بالضبط ما يدركه الآخرون، لأن أنماط هذا الشعور تختلف على الرغم من كون الظاهرة كمعطى مستقل عن الوعي هي ذات ماهية واحدة.

لقد حصر هوسرل نشاط الظاهراتية في «دراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية باعتباره مبدأ كل معرفة...»[1]، لذلك جعله يتصف بالآنية، أي لحظة الإدراك الماهوي للأشياء، بحيث يتم حينئذ استبعاد الفهم المعطى عن طريق « الرد والتعليق» المشار إليهما سلفًا: «رد» كل مضامين المعاني التي تحملها الظواهر، و«تعليق» أنماط فهمهما من قبل الآخرين. يتم هذا عن طريق وضع الحقيقة المعطاة بين قوسين، غير أن الفينومينولوجيا عندما تضع «بين قوسين» عناصر الواقع أو الأشياء المدركة في صورتها الماهوية، فهذا لا يعني عدم التوقف عند هذه العناصر الواقعية أوالماهوية أوعدم الاهتمام بها، بل يعني إدراكها بعيدًا عن آراء الآخرين شأنها في ذلك شأن ما يسميه بـ«الإيبوكية التاريخية التي يضرب بمقتضاها الباحث صفحًا عن شتى المذاهب الفلسفية ، خصوصًا وأن الفينومينولوجيا لا تكثرت بآراء الآخرين ، بل توجه كل اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها...»[2] هناك إذن ما يدفعنا إلى التأكيد على الطابع المستقل للظواهر خارج الوعي والشعور، وهوالمعنى كما نفهمه أوكما يقصده وعيُنا، وهذا ما يحيلنا على مفهوم «قصدية الوعي».

2- قصدية الوعي

إذا كانت «معاني» الظواهر هي خلاصة الفهم الفردي الخالص باعتبارها معاني موضوعية، خالية من المعطيات المسبقة؛ فإن هذا يعني أن للوعي أفعالًا يقصد بها موضوعه، وتفسير ذلك أن هوسرل: «بدأ بحثه عن اليقين بأن رفض مؤقتًا ما أسماه «الموقف الطبيعي» الذي يمثله الإنسان العامي، والذي يعتبر وفق الحس المشترك يعتبر بأن الأشياء توجد مستقلة عنا في العالم الخارجي وبأن معلوماتنا عنها جديرة بالثقة عمومًا. فذلك الموقف يكتفي بأن يعتبر إمكان المعرفة أمرًا مسلمًا به...»[3]، إن الوعي بجزئيات المعنى يتم عبر النظر إلى الموضوعات لا على أنها «أشياء في ذاتها، بل على

(1) الأصول المعرفية، ص 75.

(2) دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكرياء إبراهيم، ص 327.

(3) مقدمة في نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ص 52.

أنها أشياء مموضعة أومقصودة من جانب الوعي...»[1].

نفهم من هذا أن «كل وعي هو وعي بشيء ما. وخلال عملية الإدراك أكون واعيًا بأن فكري يشير باتجاه موضوع معين. وهذا مؤداه القول بأن فعل الوعي وموضوعه يكونان مترابطين ومتلازمين داخليًّا ومتوقفين على بعضهما البعض على نحو جدلي متبادل... وبناء على ذلك يمكن اعتبار «المعنى» موضوعًا مقصديًا أي إنه يوجد في الوعي بعيدًا عن إمكانية اختزاله في أفعال نفسية لمتكلم أو مستمع «فليس المعنى موضوعيًّا كما هي الأريكة مثلًا، لكنه ليس ذاتيًّا، إنه ضرب من الموضوع المثالي ، من حيث إنه يمكن التعبير عنه بطرق عدة إلا أنه يظل هو هو...»[2].

إن القول بوجود موضوع مستقل عن وعينا لا يعني أنه كائن في وجود ماهوي بعيد عن مجالنا، إن المعنى شيء يتكون داخل وعي الذات المدركة، عبر اللغة وبطريقة حدسية... ولا ينشأ إلا بعد أن تكوِّن الظاهرة معنى مخصصًا في الشعور أي «بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية للمادة إلى عالم الشعور الداخلي الخالص»[3].

إن المعنى ينشأ تبعًا لعلاقة شعورية خالصة لا تتدخل في تثبيتها معطيات خارجة عن راهنية اللحظة الآنية، وبالتالي فإن المعنى المدرك غير قابل للتغيير لأنه «دومًا فعل مقصدي يأتيه فرد معين في لحظة زمنية محددة...»[4].

يرمي هذا المبدأ إلى اعتبار نشاط الذات فعلًا اختزاليًّا يرمي إلى تمثل الأشياء في الوعي. وهذا ما أسس لبروز توجهات فلسفية لاحقة تقول ليس فقط بتمثل الأشياء، وإنما بتمثل الوجود في الوعي، حيث هذا الارتقاء في فعل الاختزال القائم على عدم الاقتصار في فهم، الحقيقة/ الواقع في لحظة تمظهرها، بل تمثل الوجود في مطلقيته، وهذا هو أساس الفلسفة الوجودية عند جون بول سارتر. لقد أسس هوسرل مبادئ فلسفته الظاهراتية على مقوِّم إشكالي هو «موضوعية المعنى» المعتمد على الشعور الخالص ردًّا على نسق تاريخي-معرفي اجتهد في تأسيس «نظرية المعرفة» على استبعاد كلي للمناهج اللاعقلية بدعوى أن المحسوسات غير مكتملة المعنى وأن العقل باعتماده الأقيسة

(1) مقدمة في نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ص 75.
(2) الظاهراتية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي، تيري أنجلتون، مجلة علامات، عدد 03، 1995.
(3) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر، ص 75.
(4) الظاهراتية والهيرومينوطيقا ونظرية التلقي، ص 21.

المنطقية واستبعاده الحدس وتأثيرات الذات يحصر نشاطه وتفسيراته في حدود المقوم الأول للمعرفة هوالمقوم العقلي ويستبعدون المقوم الذاتي[1].

على الرغم من أن أصحاب المذهب العقلاني «Rationalisme» يرون أن الأصل الذي يصدر عنه كل فهم حقيقي للواقع هوالعقل باعتبار أن الذات المدركة تحتوي على «قوى عاقلة» يتصف بصفتي الصدق المطلق والضرورة، فإن هوسرل اجتهد أيضًا لبناء «المعرفة» من خلال المقوِّم الذاتي في صلته بالأشياء وبالعلم وقد كان «تدوين هذه الصلة من هوسرل نفسه أحد الأصول الأساسية التي عاد إليها أصحاب نظرية التلقي (ياوس وإيزر)..»[2].

لقد كان هَمُّ هوسرل الأساسي هو: البحث عن إشكاليات المعنى وما يطرح من صعوبات في التمثلات والفهم لدى المتلقي، بحيث إن المعنى هو ناتج فعل الفهم وأن المهم هو «تأكيد موضوعية المعنى الذي يعتمد على الشعور الخالص وكذلك تأكيد دور الذات؛ وذلك لاعتقاده بأن فعل الفهم ينطوي على دلالة أساسية في المعرفة، واعتقاده كذلك أن مشكلات المعنى هي مشكلات الفهم نفسه...»[3].

لقد قامت الإرهاصات النظرية الأولى لنظرية التلقي على هذا المورد الفلسفي الهام الذي أغنى تجارب فكرية/ فلسفية لاحقة بمفاهيم استطاعت أن تتغلغل في ثنايا القضايا المفهومية المطروحة وعلى رأسها -نظرية التأويل- لكن المهم بالنسبة لنا الآن هو أن الظاهراتية استطاعت أن تدشن عالمًا قابلًا للمعرفة على خلفية تأسيس «مركزية الذات الإنسانية... وقد وعدت في الحقيقة بما ليس أقل من علم للذاتية نفسها»[4].

إن ما يمكن التأكيد على أن تلقي العَالَم في الفهم الظاهراتي هو فقط ما أموضعه وما أقصده من خلال وعيي. وهذا الوعي: «هوليس مجرد وعي تجريبي على نحويقبل الخطأ، بل إنه وعي متعالٍ (ترانسندنتالي)»[5].

3- الظاهراتية والفهم الأدبي

إذا كان المعنى لا يتكون في التجربة أومن خلال المعطيات والقيم السابقة، بل من

(1) **الأصول المعرفية لنظرية التلقي**، ص 77.
(2) المصدر السابق نفسه.
(3) المصدر السابق نفسه.
(4) **مقدمة في نظرية الأدب**، تيري إيجلتون، ص 55.
(5) المصدر السابق نفسه.

خلال شعورنا القصدي اتجاهه، فكيف يتكون المعنى الأدبي وما هي آليات إدراكه في الفلسفة الظاهراتية ؟

بالعودة إلى مبدأي «الرد» و«التعليق» المشار إليهما سابقًا، والتي تبين أن الظاهراتية تضع بين قوسين «الموضوع الواقعي» وتعلق كافة الأنشطة القبلية لفهمه، حتى تنظر إليه في لحظته الآنية باعتباره موضوعًا مستقلًا عن الوعي ومحايثًا له أثناء فعل إدراكه، سنلاحظ أن هذا يسري أيضًا على مبدإ الفهم الأدبي، فبالنظر إلى تمفصلات «الموقف» ودلالاته يتبين أن وضع النص الأدبي بين قوسين يقوم إجرائيًا على تجاهل السياق التاريخي الفعلي للعمل الأدبي من خلال استبعاد مؤلفه وظروف إنتاجه وقراءته، كما يتم تعليق كافة المقاربات السابقة حتى يتم «فهمه/ تلقيه من زاوية» الوعي الخالص «الذي يتجه صوبه أثناء فعل قراءته. وما يدل على ذلك كون » النقد الفينومينولوجي يهدف إلى قراءة «محايثة» تمامًا للنص لا تتأثر مطلقًا بأي شيء خارجه...»[1].

إن القيمة البالغة للمقاربة النقدية الظاهراتية للنص الأدبي تكمن في « التوقف عن الحكم» على النص باعتباره حالة اجتماعية أونفسية، أوكونه نتاج ظروف ما ، بل النظر إليه على أساس كونه «وحدات معنى»، وبالتالي يتم «اختزال النص نفسه إلى تجسيد خالص لوعي المؤلف: فكل جوانبه الأسلوبية والسيمانطيقية تدرك على أنها أجزاء عضوية في كل مركب، الجوهر الموحِّد له هوعقل المؤلف..»[2]، على أن معرفة عقل هذا المؤلف لا تتم إلا من خلال «فهمنا» لأشكال تجلياته داخل النص... من هذا المنطلق يتم الاستغناء عن كل ما له علاقة بالمؤلف خارج المعطيات النصية، «فالنقد البيوغرافي ممنوع، بل نرجع، فقط، إلى تلك الجوانب من وعيه أو وعيها التي تبتدئ في العمل ذاته، وفضلًا عن ذلك، فنحن مهتمون «بالبنيات العميقة» لعقله، والتي يمكن أن نجدها في التيمات المتكررة ومنظومات الخيال، وبإدراك هذه الأشياء فإننا ندرك الطريقة التي «عاش» بها الكاتب عالمه...»[3].

إن النفاذ إلى عالم النص هو بمعنى آخر نفاذ إلى جزئيات وعي صاحبه، ولعل هذا ما دفع النقد الفينومينولوجي إلى مناشدة الموضوعية والنزاهة الكاملتين. فلابد للناقد أن

(1) مقدمة في نظرية الأدب، ص 55.
(2) المرجع السابق نفسه.
(3) المرجع السابق، ص 56.

يطهر نفسه من ميولاته الخاصة، وأن ينظر إلى النص بعيدًا عن عاطفته بحيث يستطيع إعادة إنتاجه بأكبر ما يمكن من الدقة وعدم التميز، فإن القارئ يضع من ضمن اهتمامه أن يصدر أحكامًا قيمة على هذه النظرة الخاصة للعالم، بل إن وضع ما كان يعنيه للكاتب أن «يعيش» هذه النظرة[1]، فهل يمكن القول -تبعًا لذلك- إن المنهج الظاهراتي يتأسس وفق نظرة استبطانية للنص؟ ما دام أنه يستبعد كل المعطيات الملتفة حول النص وصاحبه ؟

إن فرضية استبعاد التوصيف الاستنباطي وحتى التجريبي تظل قائمة ما دام أن النزعتين تظلان في موقع بعيد جدًّا عن أي مقاربة ظاهراتية، إن الرؤية هنا تنهض على فعل « الكشف» عما هومعطى، وإلقاء الأضواء على هذا المعطى، «فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التفسير بالالتجاء إلى بعض القوانين، كما أنه لا يقوم بأي استنباط ابتداء من بعض المبادئ، بل هو ينظر مباشرة إلى ما هوفي متناول الوعي، ألا وهو الموضوع...»[2].

نستشف مما سبق أن إشكالية المعنى وآليات الفهم هما بؤر الانصهار بين مفاهيم التلقي ومقولات الظاهراتية، من حيث إمداد الأخيرة الأولى بأهم مفاهيم الارتكاز النظري والمعرفي، وهوالأمر الذي أدى إلى استحواذ مفاهيم مثل: الإدراك، المعنى، الفهم، الذات، على كل الدراسات التي رامت مقاربة نظرية التلقي، إذ لا يستطيع الباحث التوقف على أي مفهوم من هذه المفاهيم إلا بالعودة إلى الجذر الفلسفي الذي أسسه، ولعل الناظر إلى مسألة التأسيس هذه سيجد الفيلسوف الظاهراتي رومان إنجاردن حاضرًا من خلال أهم المفاهيم التي بلورها والتي كانت بمثابة أرضية معرفية أولية لنظرية التلقي.

ثانيًا- ظاهراتية إنجاردن وقصدية العمل الفني

إذا كانت كينونة الوعي تتمثل في انفتاحه على موضوعه قصد تحقيق إدراك موضوعي لماهية الظواهر حسب هوسرل ، وإذا كان العمل الأدبي هو بنية معطاة أوظاهرة للإدراك، فإن السؤال المطروح حاليًّا هو: كيف يدرك العمل الأدبي من منظور خبرة متلقيه ؟ وما هي الإضافات التي أسهم بها إنجاردن لتخصيص نشاط الإدراك وربطه بالعمل الفني ؟

يعتبر «رومان إنجاردن» (1893-1970) وهوفيلسوف ظاهراتي، العمل الأدبي موضوعًا «قصديًّا محضًا، أوموضوعًا غير مستقل، أي إنه ليس محددًا، ولا مستقلًا -كما

(1) مقدمة في نظرية الأدب، ص 56.
(2) دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 327.

هوالشأن بالنسبة للموضوعات الواقعية والمثالية- بل يعتبر العمل الأدبي معتمدًا ، بالأحرى على فعل من أفعال الوعي..»[1].

نفهم من ذلك أن العمل الأدبي يتميز بخصائص تجعل عملية إدراكه تختلف نوعيًا عن إدراك باقي الظواهر الأخرى.. إنه بالأحرى عمل لا ينفصل تلقيه عن إحدى أهم أنشطة الوعي وأفعاله، وهي الخبرة؛ باعتبارها فاعلية إدراكية تؤسس لنمط من العلاقة بين المتلقي وموضوعه، تختلف اختلافًا حقيقيًا عن باقي العلاقات الأخرى، ولتوضيح ذلك يشدد هذا الفيلسوف على «مراعاة السمات النمطية للعمل التي تحافظ على هويته، أوتكون قاعدة للفهم والتأويل..»[2].

إن مراعاة هذه السمات النمطية التي تحدد بنية العمل الأدبي هي القاعدة التي على أثرها يتم فعل التلقي/ الإدراك، وبهذا المعنى يختلف إنجاردن عن أستاذه هوسرل الذي أغفل على ما يبدو «بنية العمل القصدي وشدد على تدوين فعل الشعور الخالص الذي تقيه الذات مع الأشياء..»[3].

إن النظر إلى العمل الأدبي من منظور قصدية الوعي لا يقوم خارج الاعتراف ببنية العمل من جهة، وبنية الإدراك والخبرة الجمالية من جهة ثانية، وهذا ما سنوضحه في النقطة التالية:

1- مفهوم الخبرة الجمالية

عندما نتحدث عن الخبرة الجمالية ينبغي التمييز بينها وبين باقي الخبرات الأخرى كالشعورية مثلًا، التي قال بها «جورج بوليه» وشدد على دورها في فهم وتلقي العمل الأدبي.

إن مصدر الخبرة الجمالية كمعيار جوهري في التلقي الفني، هي القيم الجمالية التي تدرك في تلازم مع نشاط وقصدية الوعي. إن المشاعر والانفعالات التي تحدث أثناء قراءة عمل ما، ينبغي أن تُسْتَبْعَد، وذلك لصيانة الذات من الانزلاق في الأحكام الانطباعية. ولهذا وجب أن »يكون هناك إخماد لكل هذه الخبرات والحالات النفسية التي تنتمي إلى

(1) **نظرية التلقي** (مقدمة نقدية) روبيرت هولاب، ص 27.
(2) **الأصول المعرفية لنظرية التلقي**، ناظم عودة خضر، ص 92.
(3) المصدر نفسه.

العالم الواقعي الذي يحيا فيه القارئ ، بحيث يبدوكما لوكان هناك عمى وصمم بالنسبة لأفعال وأحداث العالم الواقعي...»[1].

من هذا المنطلق تؤسس الخبرة الجمالية لوجود العمل الأدبي ولو عن طريق «خاصية التبعية في الوجود»[2] التي تعني بشكل آخر أن ما ندركه من أعمال أدبية لا يمكن أن تتحقق معانيها ووجودها إلا من خلال نشاط التلقي أي إن أيَّ معنى مُحقق هو في النهاية خلاصة لعلاقة المتلقي بموضوعه القصدي.

لقد أكد «إنجاردن» على أن الموضوع القصدي الخالص ينطبق على العمل الفني دون الموضوع الواقعي، ولما كان الأمر كذلك، فإن الإدراك عنده، هوالفاعلية الأولى التي تجعل القارئ على صلة بالعمل الأدبي، ولذلك فقد أراد أن يؤسس لتلازمية العلاقة المتبادلة بين شكل الإدراك وموضوعه «وهو يرى أن معرفة الشكل الأساسي لموضوع الإدراك يؤدي إلى تسهيل عملية الفعاليات الإدراكية...»[3]، إن أهم الفعاليات هي خبرة المتلقي وطريقته في فهم «موضوع الإدراك».

2- مفهوم اللاتحديد أو أفعال التلقي

إذا اعتبرنا أن الموضوع القصدي الخالص ينطبق على العمل الفني دون الواقعي، فإن هذا يعني أن موضوع الإدراك ينطوي على مجموعة من المناطق التي تبقى غير محددة، وبالتالي فتحديدها يبقى أبرز نشاط يقوم به المتلقي، ولتوضيح ذلك يقارن إنجاردن بين الموضوع الواقعي والموضوع القصدي، فالأول عنده «... محدد بشكل تام وبطريقة واضحة لا لبس فيها، لا تنطوي بنيته المادية على موضع يمكن تفسيره بطريقتين مختلفتين في وقت واحد، ومن جهة واحدة، أي إنه لا ينطوي على أية مواضع من اللاتحديد، على عكس الموضوع القصدي حيث يكون غير محدد»[4].

إن أفعال التلقي تسعى إلى ملامسة بنية العمل الأدبي من خلال إعطائها طابعها الملموس، ومن ثمة فإنها أفعال تستند إلى أساس موضوعي عبر ملء الفجوات التي يعتقد إنجاردن أنها منتشرة في جسم العمل.

---

(1) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر، ص 92.
(2) الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، د. توفيق سعيد، ص 322.
(3) المصدر نفسه، ص 240.
(4) الأصول المعرفية، ص 88.

إن الإدراك هنا في بعده المادي ليس نشاطًا ذاتيًا محضًا وإنما هوفعل لإقامة نوع من العلاقات الكامنة بين تراكيب النص، وتحقيق مناطق اللاتحديد فيه، ذلك أن المظاهر الخطاطية للنص لا يمكن أن تستوعب كل دلالاته، إذ ثمة شيء مبهم، فارغ يستدعي نشاطًا إدراكيًا لإخراجه إلى الوجود، على الرغم «من أن هذا النشاط غالبًا ما يكون غير واع فهوجزء أساسي على الأقل بالنسبة لإنجاردن في عمل فني أدبي ما، وبدون التحققات لن يبرز العمل الجمالي والعالم الذي يقدمه من البنية الخطاطية»[1].

تتجلى الفاعلية الإدراكية تحديدًا في نشاط التحقيق الذي يمارسه المتلقي، إذ تكون له فرصة يمارس فيها خياله، لأن ملء الفراغ يتطلب إبداعًا ومهارة وقدرة على الربط بين البنيات الداخلية للعمل، علما أن هذه القدرة لن تتحقق له إلا بتوفر شرط الخبرة الجمالية.

إن تعيين الفجوات أو مواضع اللاتحديد يتوقف على الوعي بوجود نوعين منها «الفجوات» فهناك ما يمكن إزالته أثناء فعل القراءة حيث يقوم النص بممارسة إسقاطاته الدلالية التي تتحمل حشدًا من المعاني والتأويلات التي يمكن بها ملء مواضع اللاتحديد حيث «يكون النص صامتًا وحيث لا يشير النص إلى أية احتمالات أو إمكانات يمكن بها ملء وإكمال هذه المواضع وهكذا تبقى هناك دائمًا مواضع في العمل الأدبي تَعَيُّنُها التام، يكون متوقفًا تمامًا على القارئ..»[2].

إن الخاصية التي طبعت نزعة إنجاردن الظاهراتية اتجاه فهم العمل الفني هوالاعتقاد بأن المدركات لا يتحقق وجودها ومعناها إلا من خلال فعل التلقي (الإنسان) وهي نزعة لا تغفل الجوانب المادية للعمل الأدبي.

3- طبقات العمل الأدبي عند إنجاردن

انسجامًا مع نزوعه الظاهراتي يؤكد إنجاردن على الطابع «المادي» الذي يتمظهر عليه العمل الأدبي. ففضلًا عن أن خاصية التجسيم أوملء الفراغات تجعل المدرك في علاقة تلازمية مع موضوع إدراكه، أي إن هذا الأخير يصبح غير مكتف بذاته، فإن إنجاردن «يشير إلى توكيد نزوعه إلى أن المدركات لا يتحقق معناها ووجودها (أي يصبح ملموسًا بالإدراك

(1) نظرية التلقي (مقدمة نظرية)، هولاب، ص 28.
(2) الخبرة الجمالية، ص 427.

إلا من خلال الإنسان (المتلقي) وأن هذا النزوع لا يتجاهل المعطيات المادية والماهوية للمدرَك...»[1]. يتجلى الطابع المادي للعمل الفني الأدبي في المظاهر التي تحقق جانبه الجمالي ويكمن ذلك «من خلال دراسة طبقاته المادية التي تكون وجوده الطبيعي...»[2]، ويعني هذا أن العمل الأدبي يتكون من طبقات مادية، لا يتم استيعابها من خلال النشاط الإدراكي القرائي الأول، بل من خلال: «ذلك الموقف الإدراكي الذي يؤدي إلى استيعاب البنية الأساسية الخاصة للعمل «الفن» الأدبي بحد ذاته (...) لأنه يفوق التحديدات الفردية لأي عمل فني معيَّن... فهونشاط إدراكي للتمكن من استيعاب العوامل التكوينية الشكلية والمادية للعناصر التي تتكون منها طبقات العمل الأدبي...»[3].

وتبعًا لذلك يقسم إنجاردن هذا العمل الأدبي إلى أربع طبقات تجتمع في بنية أساسية وهذه الطبقات هي:

1- طبقة صوتيات الكلمات والصياغات الصوتية.

2- طبقة وحدات المعنى.

3- طبقة الموضوعات المختلفة.

4- طبقة المظاهر التخطيطية.

وتلعب هذه الطبقات دورًا جماليًّا حيث: «تؤثر كل واحدة منها على الأخرى (...) ففي الطبقة الأولى التي تحتوي على المادة الخام للأدب أي الكلمات الأصوات وتلك التكوينات الصوتية التي تنبني عليها نجد ليس فقط التشجيرات الصوتية الحاملة للمعنى، بل أيضًا إمكانات التأثيرات الجمالية الخاصة كالإيقاع والقافية...»[4].

أما في الطبقة الثانية «طبقة المعاني» فينزع إنجاردن فيها منزعًا ظاهراتيًّا محضًا، إذ يرى أن المعنى القصدي الذي تحمله الجملة قد يتعدد بتعدد أفعال الوعي حسب قصدية كل فعل، لكنه «وإن كان يعتمد في ظهوره وتعيينه على أفعال الوعي، فإنه يكون متعاليًا عليها : فهو لا يتلاشى باختفاء الفعل القصدي الفردي الذي فيه يتم تصويره ، فالمعنى نفسه يمكن

(1) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص 82.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع السابق، ص 84.
(4) نظرية التلقي، هولاب، ص 27.

تعيينه مرارًا في أفعال واعية جديدة، ولذلك فإنه لا يعد جزءًا من أفعالنا السيكولوجية»[1].

من جهة ثانية يرى إنجاردن أن الطبقة الثالثة طبقة الموضوعات المختلفة والمتمثلة، ترمز إلى الواقع وتحيل عليه، لكنها «ليست متأصلة في الوجود الواقعي وإنما تحدث في خبرتنا كما لوكانت واقعية»[2]، من هنا استمر في ترسيخ التمييزات الثنائية التي تفصل بين التمثل والواقع، ففي العالم الرمزي الذي يتكون داخل العمل الأدبي نستطيع التمييز بين نوعين مثلًا من الأمكنة: «المكان التخيلي بموضوعاته التخيلية التي تظهر فيه، إذ يكون نفسيًّا وذاتيًا، حيث تكون لموضوعاته وتحديداتها الكيفية الخاصة ونظامها الخاص بها تبعًا للخبرة التي تحدث فيها (...) والنوع الآخر هوالمكان المتمثل أو المتخيل بموضوعاته المتخيلة وهو المكان المتمثل في العمل الأدبي»[3].

نستطيع أن نقف على الجانب التخطيطي لمظهر الشيء في الطبقة الرابعة «طبقة المظاهر التخطيطية»؛ أي أسلوب تمثل الموضوعات عن طريق تقنية التعويض التي يلجأ إليها متلقي الأدب، وعليه فإن المظاهر التخطيطية مهمة بالنسبة لجودة العمل الأدبي، ذلك أن المتلقي يعتمد في إدراكه لهذا الجانب على المستويات التوافقية الموجودة بين المظاهر التخطيطية والموضوعات المتمثلة، وهي مستويات ابتدعها المؤلف ويقوم المتلقي بتعيينها، انطلاقًا من خبرته السابقة بالمواضيع.

يخصص إنجاردن المظاهر التخطيطية في الجانب اللغوي، متمثلًا في الصور والمجازات، وفي الصياغات الصوتية، على أن إدراك هذه الجوانب راجع أيضًا وبالأساس إلى خبرة المتلقي الجمالية باعتبارها الفعل الذي «يحقق العمل ويؤسسه بوصفه موضوعًا جماليًّا»[4]، يؤكد إنجاردن على ضرورة مراعاة السمات النمطية للعمل الأدبي وهي نفسها السمات التي تحافظ على هويته وتميزه، وبذلك يحث مدرك العمل على التحلي أيضًا بخبرة «معرفية»؛ أي معرفة بنية العمل وشروطه.

هكذا نستطيع أن نخلص إلى أن نظرية التلقي استفادت كثيرًا من المفاهيم التأسيسية الأولى للفلسفة الظاهراتية، حيث لا نشك في أن قوام هذه النظرية مستمد من أرضية هذا

(1) **الخبرة الجمالية**، ص 416.
(2) المرجع السابق، ص 422.
(3) **الأصول المعرفية**، ص 79.
(4) **الخبرة الجمالية**، ص 433.

المورد الفلسفي الهام، وسنقوم الآن باستقصاء المفاهيم الظاهراتية الأكثر حضورًا في نظرية التلقي، وبشكل خاص عند أبرز روادها الذين مثلوا خلاصة آراء هوسرل في هذا الاتجاه ألا وهو فولفغانغ إيزر.

ثالثًا- فينومينوجيا التلقي عند إيزر

لا يمكن لأي دارس لنظرية التلقي الحديثة إلا أن يقف على مظاهر التأثير الفينومينولوجي على المشرع النقدي الإيزري، متمثلة في جل المفاهيم التي قال بها بخصوص علاقة النص- القارئ خاصة أو نظرية القراءة عامة.

إن ما تتميز به مداخلات إيزر، أنها تنطلق من الجوانب الظاهرية في فعل القراءة، مركزة بذلك على الإدراك الجمالي وخبرة المتلقي، حيث إن فعل الإدراك أوالتعيين الجمالي هو الذي يحول النص الأدبي من مَجْمُوعَةٍ من العبارات السلسة المتمركزة في جمل عديدة، إلى عمل أدبي، غير أن إيزر وفي مقال له تحت عنوان «عملية القراءة مقاربة فينومينولوجية...»[1]، يسعى إلى انتقاد أستاذه إنجاردن بخصوص ارتكاز هذا الأخير فقط على فعل الإدراك وانكبابه على تحليل آليات التلقي من زاوية الخبرة الجمالية وفعل الإدراك فقط. فهو يرى أن النص الأدبي لا يمكن أن يوجد إلا بالتقارب الحاصل بينه وبين القارئ وبالتالي فإن نقطة البدء في «نظرية فولغانغ إيزر الجمالية هي تلك العلاقة الدياليكتيكية التي تجمع بين النص والقارئ، وتقوم على جدلية التفاعل بينهما في ضوء استراتيجيات عدة»[2].

إن القارئ يقوم بتحقيق النص عبر مجموعة من الأنشطة التي تعكس انخراطه في إنتاج معناه، وتؤكد على المبدإ التفاعلي الحاصل بينه وبين النص، لهذا فالقراءة عنده هي فعل إنتاجي لا يتوانى في خلق الممكن، وبالتالي فمن الصعب فصل القارئ عما يقرؤه أثناء هذا الفعل.

1- تفاعل القارئ والنص أو في فاعلية القراءة

يستند إيزر في تبيان مظاهر العلاقة التفاعلية بين القارئ والنص على ما ذهبت إليه الفلسفة

(1) الخبرة الجمالية، ص 433.
(2) جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ياوس، ص 111.

الظاهراتية في تحليلها لفعل الإدراك والتجاوب، الذي يبديه المتلقي أثناء فعل القراءة فقد «نبهت نظرية الفينومينولوجيا بإلحاح إلى أن دراسة العمل الأدبي يجب أن تهتم، ليس فقط بالنص الفعلي بل كذلك وبالدرجة نفسها بالأفعال المرتبطة بالتجاوب مع ذلك النص»[1].

من هذا المنطلق اعتبر إيزر أن النص لا يقدم إلا جانبه الخطاطي الذي يمكنه فقط من إنتاج جانبه الفني، بينما يحدث الإنتاج «الفعلي» من خلال فعل التحقق الذي يضطلع به القارئ.

إن فاعلية العمل الأدبي لا يمكن اختزالها في مكان ما في النص، أو في إحدى أنشطة القارئ التأويلية، بل في التجاذب الحاصل بين الطرفين، وبالتالي يجب «حتمًا أن يكون العمل الأدبي فاعلًا في طبيعته ما دام لا يمكن اختزاله لا إلى واقع النص ولا إلى ذاتية القارئ»[2].

يركز إيزر إذن على أن فعل القراءة هوعمل حيوي ما دام أنه لا يلغي الأفعال المصاحبة للمتلقي، كما أنه لا يقصي النص على حساب هذه الأفعال. فالموقع المؤثر للعمل يحصل من خلال وجود طرفين يهدفان إلى تحقيق هذا التأثير، وعليه فإن أي تركيز تام على أدوات المؤلف الإبداعية وحدها أو على نفسية القارئ لن يمدنا إلا بالقليل عن عملية القراءة ذاتها.

إن التفاعل الناتج عن فعل القراءة يفترض أن يكون للنص معنى لدى القارئ، والمعنى لا يعني الجاهزية والثبوت، كما ترسخ في منظور التأويل التقليدي بل «المعنى الذي ينشأ نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ؛ أي بوصفه أثرًا يمكن ممارسته واكتشافه من جديد، وليس موضوعًا يمكن تحديده والتقيد به»[3].

إن مهمة المؤول- المتلقي هنا هي خلق حالات التعدد والاختلاف داخل المعنى الواحد، وذلك من خلال مشاركته الفعالة في القراءة بل يمكن اعتباره «الشحنة الحرارية التي تتوهج باستمرار عند كل قراءة جديدة»[4].

---

(1) فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، فولفغانغ، ص 12.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) القراءة والتأويل بين إمرتوايكو وفولفغانغ إيزر، المصطفى العمراني، مجلة فكر ونقد، عدد 67، آذار/ مارس 2005، ص72.

(4) القراءة والتأويل بين إمرتوايكو وفولفغانغ إيزر، ص 12.

2- بناء المعنى عند إيزر أو في مواقع اللاتحديد

إن افتراض وجود علاقة تفاعلية بين النص والقارئ/ المؤول، يعني دخول الأخير في علاقة تواصلية آنية أوعقد قرائي فوري له قواعد وقوانين تتأسس في غمار فعل القراءة. وهذا ما يفسر عدم وجود معنى جاهز، ومعطى مسبق، في أي عملية تراهن على إحداث التفاعل، تفسير ذلك أن القارئ يجد نفسه أمام نص مليء بالفراغات يستدعي مقامه التفاعلي القيام بإجراءات ملئها، وهوالمفهوم الذي أخذه إيزر عن إنجاردن في إطار ما عرفناه سابقًا بمواقع اللاتحديد، ويرتبط هذا المفهوم بخلفية ظاهراتية واضحة. فقد وقفنا على بنود هذا المفهوم وإجراءات تحققه عند إنجاردن، ووجدنا أن الأخير يربط مواقع اللاتحديد بمسألة التحقق أو التجسيد، لكننا عند إيزر سنقف على الآليات التي يتم بموجبها إنجاز نشاط القارئ في التحقيق والتي يمكن تحديدها في:

1- وجود النص في حالة الانفصالات والانفكاك التي تثير القارئ «وتحفزه على التفكير والتخيل وبالتالي ملء الفراغات»[1].

2- رفض القارئ ما يقدمه النص من أفكار وحقائق ومن ثمة تنطلق «موجة من التمثلات والشخصيات لدى القارئ»[2] بشكل يحول العلاقة بينهما من علاقة مهادنة إلى علاقة صراع وتفاعل، باعتبار قدرة المؤول على إضفاء معانٍ لامحدودة على البياضات الماثلة أمامه، وكذلك قدرة النص على الانفتاح والتعدد، ولا ينحصر الأمر طبعًا في هذا المستوى من تبادل الإسقاط بل يستمر في نظر إيزر إلى حين تحقق «وضعية مشتركة» بينهما تمكننا من تلمس التفاعل.

تجدر الإشارة إلى أن إيزر وعلى الرغم من أخذه هذا المفهوم من إنجاردن إلا أنه يختلف عنه في مسألة تصور اشتغاله، فقد رأينا سابقًا أن مساهمة القارئ في ملء الفراغات عملية تتم بكل تلقائية بالنظر إلى أن ما يحكم إنجاردن في ذلك هو مبدأ «القصدية»، إذ يعتقد القارئ أن نشاطه التأويلي يتم في اتجاه تحديد المواقع اللامحددة وتحقيقها، لكن إيزر يوضح «كيف أن مواقع اللاتحديد حينما ينظر إليها بوعي ويقصد على أنها عامل

(1) الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولغانغ إيزر، عبد العزيز طليمات، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية عدد6، 1992، ص 63.
(2) المرجع السابق نفسه.

من عوامل التلقي، فإنها قد تحكم نهائيًا القيمة الجمالية ذاتها»[1]، وهكذا يبدوأن الوقع الجمالي الذي يحدثه النص لدى القارئ هوما يحكم هذا المفهوم لدى إيزر وهوالعامل الذي أدى به إلى الدفاع عنه مهما كانت طبيعة موضعه.

خاتمة

يتضح لنا -إذن- أن جذور نظرية التلقي الفلسفية تضرب بعمق في فلسفتي الظاهراتية وذلك من حيث اشتغالها بمسألة الإدراك، حدوده وآلياته ومنطلقه ومجاله، الذي يؤدي بأنشطة القارئ إلى بلوغ، الفهم بعيدًا عن ترهات القراءات المختلفة والمغرضة، فقد وجدنا أن الوعي عند الظاهراتية هوحتمًا «وعي بشيء ما» إذ لا يمكن الحصول على موضوع مستقل عن الوعي القصدي لصاحبه، وذلك بالنظر إلى أن الظاهراتية تطمح إلى إثبات وجود الظاهرة في ارتباط بالشعور الخالص، وبوجود الذات الفاهمة، وهوالأمر الذي أدى بنا إلى متابعة أنشطة الوعي من خلال تحليل آلياته والتي كان أبرزها: «الرد والتعليق» أي المفهوم الذي قادنا إلى تتبع آليات اشتغاله داخل الحقل الأدبي (موضوع بحثنا) إذ وجدنا أن «النقد الفينومينولوجي يهدف إلى قراءة محايثة تمامًا للنص لا تتأثر مطلقًا بأي شيء خارجه» فيتم رد كل القراءات السابقة وتعليق كافة المقاربات ليتم النظر إلى النص على أنه موضوع منعزل عن سياقه.

لم يقتصر الأمر هنا، فقد وجدنا أن الفلسفة الظاهراتية مع «رومان أنجاردن»قد أمدت نظرية التلقي بمفهوم الخبرة الجمالية كمعيار جمالي في التلقي الفني، كما ساهمت في إحداث ركن هام من أركان فلسفة «إيزر» ألا وهومفهوم مواقع اللاتحديد فقد وسع هذا الأخير من دلالات المفهوم وجعله يحتل الصدارة لديه.

(1) الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند إيزر، المرجع السابق نفسه.

المصادر والمراجع

1- توفيق سعيد، **الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان،ط1، 1992.

2- تيري إنجلتون، الظاهراتية والهرمينوطيقا ونظرية التلقي، **مجلة علامات**، عدد3، 1995.

3- روبرت. س هولاب، **نظرية التلقي- مقدمة نقدية**، ترجمة خالد التوزاني والجيلالي الكدية ، منشورات علامات، ط1، 1999.

4- زكرياء إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، القاهرة.

5- عبد العزيز طليمات، الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولغانغ إيزر، **مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية عدد6**، 1992.

6- فولفغانغ إيزر، **فعل القراءة، نحوجمالية التجاوب (في الأدب)**، ترجمة، الجيلالي الكدية وحميد الحميداني، منشورات مكتبة المناهل، فاس.

7- محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل: **مجلة فكر ونقد**، ع 16 ، شباط/ فبراير ، 1999م.

8- المصطفى العمراني، القراءة والتأويل بين أمرتوايكو وفولفغانغ إيزر، **مجلة فكر ونقد**، عدد67، آذار/ مارس، 2005.

9- ناظم عودة خضر، **الأصول المعرفية لنظرية التلقي**، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1979.

القسم الرابع:

جينالوجيا النقد
أو في نسف القيم

نيتشه والنَّقد الجينالوجي

المولدي عزديني - تونس

مقدمة

من المؤكَّد أنَّ فلسفة نيتشه (1844-1900) لا تحتمل الاختزال في فكرةٍ واحدة من أفكارها أو نظريَّة من نظرياتها. لأنَّها الفكر الجامع للفيلسوف الألماني صاحب نظريَّة الجينالوجيا فكرًا ومنهجًا. غير أنَّ الجينالوجيا[1] هي عصب التَّفكير النيتشوي في الخمس سنوات الأخيرة خصوصًا وسنوات الثمانينيَّات عمومًا من القرن التَّاسع عشر ميلادي. وفي الواقع، لا يقوم البحث الجينالوجي في جينالوجيا الأخلاق عن سؤال: من أين صدرت القيم؟ وإنَّما: كيف تكوَّنت؟ومفاد السُّؤال أنَّ النظرة الماهويَّة بشأنِ النَّظريَّة أو المفهوم القائم أوالنَّاشئ لم تعد تكفي لاستيفاء الممارسة الفلسفيَّة، وبالأخصِّ النَّقديَّة منها. ولذلك، أدرج نيتشه خانة تفكير مستحدثة قوامها أن لا شيء من الفكر مكتمل ومنتهٍ. فقد ألِفت الفلسفة عادة سؤال ما هوهذا الشيء أوذاك؟ إلَّا أنَّ حركيَّة الفعل النَّقدي اتَّجهت إلى مساءلة النَّشأة. وقد قال نيتشه: «إنَّنا تعوَّدنا، أمام

(1) تلكم هي كلمة جينالوجيا Généalogie، مشتقَّة من الجذر اللُّغوي اليوناني المركَّب بدوره من أصل كلمتَيْن: أوَّلًا، Génos وتفيد الأصل حسب تعريب حسن قبيسي، **أصل الأخلاق وفصلها**، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.2، بيروت، 1983. وتفيد النشأة في تعريب فتحي المسكيني وتقديمه للنسخة العربية: في **جينالوجيا الأخلاق**، مراجعة محمَّد محجوب، دار سيناترا، ط.1، تونس، 2010. وثانيًا، Logos التي تفيد العلم أوالدِّراسة أوالكلام أوالخطاب. وربَّما يمثِّل مبحث الجينالوجيا نظرًا في النَّشأة الأولى النَّظير اللُّغوي الأقرب في لسان العرب ولغة القرآن لمفهوم La genèse première، وخصوصًا باستحضارنا للمعنى المقصود من مبحث الفيلسوف الجينالوجي. واصطلاحًا، فإنَّ الجينالوجيا هي علم النَّظر في النشأة الأولى. ولمزيد النَّظر في المفهوم الفلسفي، يمكن العودة إلى ميشال فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، تعريب أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنَّشر، **سلسلة المعرفة الفلسفيَّة**، ط.1، الدَّار البيضاء، 1988، صص.48-66. انظر أيضًا كيف تربوالنشأة وتشبّ في مادَّة نشأ في معجم ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد1، دار صادر، ط.6، بيروت، 1997، (15ج.) ص ص.170-172، وخاصَّةً ص.170.

كلّ شيء كامل، أن ننسى سؤال نشأته، وأن نستمتع بحضوره كما لوكان قد برز من التربة بضرب من عصا سحرية»[1]. فلا يكون عمق السُّؤال الفلسفي مؤكّدًا إلّا بتطلُّع الجينالوجي إلى التقويم.

1- الحدود الفلسفيَّة الممكنة للجينالوجيا

- أولًا، معنى النَّقد الجينالوجي

تطرح الجينالوجيا سؤالَيْ: مَنْ؟ من جهة النشأة[2]، ولماذا من جهة التَّقويم. وبالسُّؤال الأوَّل تنخرط في فضاء التَّأويل. وتنخرط بالثَّاني في فضاء التَّقويم. وفي الاتجاهين ثمَّة نقد جذري[3]. والطَّابع الجذري إنَّما هوفي التَّجاسر -الذي هوالقوَّة الإتيقية النَّشطة للعقل الفلسفي- على وضع قيمة القيم نفسها موضع مساءلة فلسفيَّة. ومن جهة عدم اقتدار الأصل وقيمة القيم الدِّفاع عن ذاتيهما، فإنَّ التَّفكير الفلسفي يغدو بذلك فعل إتيقا يتحلَّى به العقل الفلسفي. وعليه، «يبتكر نيتشه حقيقةً تقنيات للنَّقد الجينالوجي»[4]. فما الذي تستهدفه هذه التقنيات؟ يتجسَّد فعل النَّقد في هذا السِّياق الفلسفي من النَّظر في القيم البشريَّة تقويمًا. وهذا معنى أوَّلي للممارسة الجينالوجيَّة. إنَّه ما ذهب إليه غرانيي من جهة تحديده لمسار التقويم الجينالوجي الذي يبلغ حدَّ النشأة. إذًا، «يسمَّى نقد التقويمات المتحكِّمة في لحظة ما من التاريخ، وعلى نحوٍ سليم «جينالوجيا»، لأنَّها تريد إنجاز هذا التقويم صعودًا إلى منشأ الأفعال المعياريَّة»[5].

---

(1) Nietzsche, **Humain, trop humain** (Un livre pour esprits libres) 1, (IV. De l'âme des artistes et écrivains), in OPC, III, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONT - NARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, imprimé à Mayenne, 7 janvier 1988, §145, p.133, (nouv. éd. chez Gal. /**nrf**, Paris, 1982–2008).

(2) سنستخدم مفهوم النشأة بدل مفهوم الأصل. وذلك ما شرَّعه المسكيني في تعريبه للجينالوجيا. انظر المصدر المذكور بالهامش1.

(3) انظر تدقيقًا لهذا النَّقد بما هوعمل للتشخيص الجينالوجي عند أولفيي ريبول: «النقل بدءًا إنَّ الجينالوجيا وعلم الأنساب، اللذيْن نجد لهما أوَّل رسم في ما وراء الخير والشَّر، يجعلان نقد الأخلاق أكثر جذريَّة وأكثر إيجابيَّة»، **Nietzsche critique de Kant**, PUF, col. SUP, 1ère éd., Paris, 1974, pp.73–74.

(4) Farrell-Krell (David), **Infectious Nietzsche**, Bloomington and Indianapolis, Indiana Un - versity Press, 1996, p.2.

(5) Granier (Jean), **Nietzsche**, PUF, col. Que sais-je?, 5ème éd. Delta, Paris /Jdeidet-el-metn (Liban), 1996, p.66, (1982 pour la 1ère éd.).

ثانيًا: النَّقد الجينالوجي ومسألة الأصل

ما الذي يعنيه الأصل في سياق النَّظر الجينالوجي للقيم البشريَّة الطَّموحة إلى الخلود؟ «إنَّ الأصل هو أيضًا المعيار: ومبحث الأصل هواستقصاء لحجَّة المرجع. فالأصلي يشير أيضًا إلى التَّاريخي البدئي، والتقليد السيكولوجي التَّثبيتي والمقياس الدَّائم»[1]. فبقدر ما تعترف الفلسفة الجينالوجيَّة مع نيتشه بالأصل، بقدر ما تتجاوز الانشداد إليه وذلك لسببيْنِ اثنين:

أولًا، إنَّ الأصل من جنس بربري، فمُفْتَقِرٌ، بالتالي إلى علوِّ الدَّرجة. وعليه، فـ«إنَّ المسائل المتعلِّقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال، لأنَّه في الأصل تسود في كلِّ مكانٍ البربريَّة، والمعدوم الشَّكل، والفراغ والبشاعة، ولأنَّ ما يهمُّ في كلِّ الأشياء هي الدَّرجات العليا»[2]. وعلى هذا الأساس ينصرف نظر الجينالوجيا إلى الأهمّ شأنًا. فما هي البربريَّة التي يحرص التفلسف النيتشوي على تجنُّبها؟ أتكون اللَّامعقول في انكشافه أصلًا ثاويًا خلف الأشياء؟ أم هي أخطاء التاريخ وانزياحات الفعل البشري عن الصِّراط المستقيم لإمكان علوّ القيمة؟ يضرب لنا نيتشه مثلًا في عودةٍ منه إلى الفكر الإغريقي. وفي ذلك يقول: «إنَّ الطَّريق الذي يرجع إلى الأصول يؤدِّي في كلِّ مكانٍ إلى البربريَّة، وعلى من يكرِّس نفسه للإغريق أن يدرك دائمًا أنَّ غريزة المعرفة الجامحة، مثلها مثل حقد المعرفة، تقود من تلقاء نفسها، وفي كلِّ الأوقات إلى البربريَّة»[3]. وليس الأصل، بنظر التشخيص النَّقدي الجينالوجي ما توقَّف عنده بعض الإغريق[4]. ولأنَّ هذه الأصول اتَّخذت هيئات الكائنات المحدّدة وما كان محدَّدًا معلومًا يتباين ومنطق الصَّيرورة التي تعترف بها فلسفة الجينالوجيا النيتشويَّة.

ثانيًا، عسر ضبط الصفات المحدَّدة تحديدًا منتهيًا ومؤكّدًا في الأصل، وهذا هومعنى السَّبب الثَّاني. وحسب نيتشه، «فإنَّ أي كائن يملك صفات محدَّدة يتكوَّن بها لا يمكن له إطلاقًا أن يكون أصلًا ومبدأ للأشياء. فالكائن الحقيقي، يستخلص أنكسيمندريس، لا يمكن أن يملك أيَّة صفة محدَّدة، وإلَّا فإنَّه يكون قد وُلد ويصبح بذلك محكومًا بالزَّوال

(1) Clair (André), **Éthique et humanisme (Essai sur la modernité)**, Cerf, Paris, 1989, p. 119.

(2) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.2، بيروت، 1983، ص.40.

(3) المصدر نفسه.، ص.41.

(4) الماء والهواء والنَّار والتراب.

والموت ككلِّ الأشياء الأخرى»[1]. وبالتالي، يجنح النَّقد الجينالوجي إلى هجران منابت الفكر القائم على تصوُّر الماهيات الثَّابتة[2]. وذلك لردِّ الاعتبار للصَّيرورة التي تجعل من ديمومة الأشياء والكائنات في لاتحدُّدٍ دائم. و«لذلك نجد أنَّ حتى اسمه لا يحدِّده لأنَّه «اللَّامحدّد». إنَّ الكائن الأصلي المحدَّد بهذا الشَّكل هوما وراء الصَّيرورة ولهذا السَّبب تحديدًا فإنَّه يضمن للصَّيرورة أبديتها ومسارها المستمرّ»[3].

ثالثًا، تجاوز النَّقد الجينالوجي للإبيستمولوجيا

ثمَّة وثاق رابطة مؤكَّد بشأن قرينة النَّقدي والجينالوجي. وعلى غير ما كانت عليه الفلسفة الألمانيَّة خصوصًا مع كانط. وفي هذا السِّياق سيقرأ بلوندال حضور أنفاس النَّقد الجينالوجي، فالأبعد عن العمل الإبيستمولوجي الكانطي. لأنَّه في واقع الأمر، «لكي نصوِّب ما بدا لنا أنَّه خطأ أو انزلاق، أريد أن أبيِّن، بمفارقة، أنَّ مفهوم الجينالوجيا متولِّد من مفهوم النَّقد، لكن هذه المرَّة بالمعنى الكانطي. أتحدَّث عن «مفارقة»، لأنَّ معارضة نيتشه الصَّارمة لكانط مؤكَّدة وجدُّ معلومة»[4]. يشرِّع كانط إبيستمولوجيًّا لإمكان المعرفة النظرية وعمليًّا للفعل العملي (الأخلاقي أو السياسي) وجماليًّا للذَّوق الجميل. أمَّا نيتشه فيقيِّم القيم من حيث نفعها وضررها للحياة، أي من حيث رفعتها وانحطاطها. وفي تجاوزه للفضاء الكانطي الذي هيمن على حظيرة الفلسفة يقول نيتشه: «لقد آن الأوان أخيرًا لنستبدل السُّؤال الكانطي «كيف يمكن للأحكام التأليفيَّة قبليًّا أن تكون؟» بسؤال آخر: «لماذا يكون الإيمان بمثل هذه الأحكام ضروريًّا؟» -أي آن الأوان لنفهم أنَّه، من أجل الحفاظ على كائنات من نوعنا، علينا أن نؤمن بصواب مثل هذه الأحكام، وعليه يمكن لها بالطَّبع أن تكون أحكامًا خاطئة أيضًا!»[5]. فالقيمة النَّافعة للحياة هي المستهدَف بالنَّظر في عملِ النَّاقد الجينالوجي وليست الأحكام المعرفيَّة للعقل المجرَّد[6].

(1) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر مذكور، ص.51.

(2) انظر: Heidegger (Martin), **Nietzsche II**, trad. Pierre KLOSSOWSKI, Gal. /**nrf**, col. bib. de philosophie, Paris, 1989, pp.220-222, (1971 pour la 1ère éd., 1961 pour l'éd. allemande).

(3) نيتشه، المرجع السابق نفسه.

(4) Blondel (Eric), «Critique et généalogie chez Nietzsche ou Grund, Untergrund, Abgrund», in **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, dossier: **La critique après Kant**, n°2, Paris, avril-juin 1999, p.201, (pp.199-210).

(5) نيتشه، **ماوراء الخير والشَّر** (تباشير فلسفة للمستقبل)، تعريب جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي- بيروت والمؤسَّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار-بئر مراد رائس/ الجزائر، ط.1، 2003، §11، ص.34.

(6) انظر بشأن أولويَّة الحياة في حسبان نيتشه من تقديرات القيم: Corman (Louis), **Nietzsche psychologue des profondeurs**, PUF, Paris, 1982, p.75.

2- الجينالوجيا وأنسابها

أولًا، النَّقد الجينالوجي والزَّمن

إنَّ التَّشخيص الجينالوجي متابعة نقديَّة لتصيُّر الفكرة في التاريخ. أي تاريخ القيم، وهي بذلك ذات نسبٍ والزَّمن. إلَّا أنَّ الغرض الجينالوجي لا يقوم على استعادةٍ للزَّمن بقدرِ ما هواستحضار لهيئة/ هيئات الانزياح(ات) داخل فضاء زمني بعينه. و«ببساطة، لا تعيد لنا الجينالوجيا، إذًا، الزَّمن، من بعد إنكارها الميتافيزيقي، وبمسحها لتاريخيَّة تفكيرنا. وبمتابعتها سير التاريخ، فإنَّها تجعل من الزَّمن، ومن عطاء الزَّمن، رهانًا إتيقيًّا من النِّظام الأوَّل»[1]. كلَّما كان التشخيص النَّقدي في أقوم المسالك بأحوال القيم وتعرُّجاتها، إلَّا وتأكَّد نسبٌ ما للمفهوم الفلسفي (وخاصَّةً المفاهيم الأخلاقيَّة) بالزَّمن. لكنَّه، زمن مُدْرَكٌ جنيالوجيًّا بما هوأفق لاستئناف التفكير خارج مدار الإرهاصات الميتافيزيقيَّة المعهودة. وعليه، لا يشكِّل الفعل الجينالوجي عملًا استعاديًّا رجعيًّا. وإنَّما، بخلاف ذلك، عملٌ مُقْدِمٌ على أفق التاريخ المقبل. حيثما يتصيَّر النَّقد قاسيًا وملمًّا بدائرة القيم البشريَّة. أمَّا المُرَادُ به فهو إنضاج القوى الفاعلة في التاريخ ودرء القوى الارتكاسيَّة. وبالنَّتيجة، «ففي المسار نفسه الذي تعيد به رسم المسحة الزَّمنيَّة (التاريخيَّة) لمفاهيمنا، فإنَّ الجينالوجيا تفتح الزَّمن، إنَّها تدير قوانا من الماضي نحوالمُقْبِلِ»[2]. ولمَّا كان مجال التشخيص النَّقدي الأوسع هوالمجال القيمي فقد اعتبر ريتشارد بوردسوورث الجينالوجيا «إتيقا الزَّمن»[3].

ثانيًا، الجينالوجيا والإتيقا

يتمثَّل مفعول جينالوجيا الأخلاق وما يترتَّب عنها (في جانبٍ من جوانبها) من حسٍّ أخلاقي في تقدير العزم على إنشاء إتيقا. وهكذا، «تتكوَّن الإتيقا من جينالوجيا أخلاق، أو بأكثر دقَّة، من الوعي الأخلاقي»[4]. وفقًا لأيِّ اعتبار تنتسب الجينالوجيا للإتيقا والنَّقد سُوًى؟ أيكون ذلك لاتصالهما بتشخيص القيم وكشف ما سترها من حجب القيم الأخلاقيَّة المريضة؟ إنَّ رفعة آداب النَّقد النيتشوي هي أساس القول بتواشج الإتيقي والنَّقدي في جوف الممارسة النَّقديَّة الجينالوجيَّة. ولعلَّ هذا ما جعل دولوريال يرى في «الجينالوجيا

(1) Beardsworth (Richard), Nietzsche, éd. **Les belles lettres**, col. Figures du savoir, Paris, 1997, pp.83-84.

(2) المرجع السابق نفسه.، ص.84.

(3) المرجع السابق نفسه.، ص.85.

(4) Clair, **Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.110.

طريقة في تجذير الإتيقا النَّقديَّة للأنوار»[1]. إنَّه بخلاف ما يسود عادةً لدى البعض من توصيفٍ غير موزون لهيئة النَّقد النيتشوي، فليس النَّقد تهوُّرًا أوتجاسرًا غير مؤدّب. بل، يمكن القول إنَّ «الإتيقا النَّقديَّة بصفتها «جينالوجيا»[2] هي العنوان الفلسفي لهيئة النَّقد الذي مارسه نيتشه. صحيح أنَّه نقد ملحاح ويقسوعلى مواضيعه التي يستهدفها، إلَّا أنَّه قد تمَّ داخل أفقٍ من الالتزام بآداب الصراع الفكري (إتيقيًّا)[3] وبحكمة العقل المُحْسِنِ للتدبير في ما لامسه من مغاور تفكير (نقديًّا). وربَّما يُعْزى عنف النَّقد النيتشوي إلى أنَّه كلَّما اصطدم بحقل الأخلاق البشريَّة إلَّا وكان أكثر غلظةً.

ثالثًا، الجينالوجيا والأخلاق

إنَّ الأصل في الجينالوجيا النيتشويَّة هوالنَّقد الموجَّه إلى نظام الأخلاق البشريَّة في حكمتيْهِ الشَّعبيَّة والفلسفيَّة. فالجينالوجيا نقد للقيم الأخلاقيَّة وحكم على سفالتها أو رفعتها. هكذا، تكون «جينالوجيا الأخلاق ضدَّ الأخلاق المشتركة. ((...)). هذا النَّقد يتنامى تصاعديًّا في أثر نيتشه. ((...)). لنقل بدءًا إنَّ الجينالوجيا وعلم الأنماط، اللذَيْنِ نجد رسمهما الأوَّلي في ما وراء الخير والشَّر، يجعلان نقد الأخلاق في آن أكثر جذريَّة وأكثر إيجابيَّة»[4]. ففيم تتمثَّل إيجابيَّة الفعل النَّقدي؟ ثمَّة أربعة مستويات محدَّدة أساسًا لهذه الإيجابيَّة.

يتمثَّل المستوى الأوَّل في أنَّ الجينالوجيا كنقدٍ أومنهج في التقويم لا يتمّ بمعزلٍ عن الأخلاق. ولعلَّ العنوان الرَّئيس لكتاب جينالوجيا الأخلاق يفيد بما لا يدع مجالًا للشَّك أنَّ السِّياق الأوسع لإمكان تعيُّن الممارسة الجينالوجيَّة هوالأخلاق البشريَّة. ويعني هذا «ابتداء نيتشه بعملٍ بحثٍ في أصول التقويمات والمشاعر الأخلاقيَّة -وهوما سيسمِّيه الجينالوجيا»[5].

أمَّا المستوى الثَّاني فيتمثَّل في تقدير نيتشه نفسه لعملِ الجينالوجيا النَّقديَّة. فبقدرِ ما نجده يدين ضحالة القيم الأخلاقية لسفالة تفعُّلها واستثمارها من قِبَلِ الضعفاء سلاحًا

(1) Delruelle (Edouard), **Métamorphoses du sujet (L'éthique philosophique de Socrate à Foucault)**, éd. De Boeck, col. Le point philosophique, 3ème tirage, Bruxelles, 2005, p.230.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) انظر: Souchon (Gisèle), **Nietzsche (généalogie de l'individu)**, L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2003, pp.74-75 ; 89.

(4) Reboul, **Nietzsche critique de Kant**، مرجع مذكور، ص.73.

(5) Simha (André), **Nietzsche**, éd. Bordas, col. Pour connaître, Paris, 1988, p.19.

ضدَّ استقواء منابع العظمة البشريَّة، بقدر ما يلتزم بالوجه الآخر من النَّقد الجينالوجي. وهوالكشف عن عناصر النبالة في القيمة الأخلاقيَّة. لذلك كان نقده جذريًّا على صعيد الإمساك بأسس الأخلاق وتحويراتها في التاريخ وللتاريخ. وعليه، يكون التشخيص النَّقدي الجينالوجي «أكثر جذريَّة: أينما بحثنا للأخلاق عن أساس. ويعتقد نيتشه أنَّه يعيد رسم نشأتها؛ إنَّه فضحها بتاريخها، وبما هوأفضل، بفعل ما لها من تاريخ. وأكثر إيجابيَّة: فالنَّقد يتجاوز بالنَّتيجة مرحلة النَّقد المحض؛ فكلمة «جينالوجيا» نفسها تشير ببساطة إلى أنَّ الأمر لا يتعلَّق بالبحث في ماضٍ، ولكن في نبلٍ حيث تكون عناوينه في الماضي؛ يبرهن أصل القيمة عن قيمة الأصل»[1].

وفي المستوى الثَّالث يقوم على أساس عمليَّة الفرز الجينالوجي للقيم الفرقان بين النَّبيل منها والوضيع على حشر الأخلاق الفلسفيَّة التَّائقة إلى الخلود بأثرها العقلاني في نفوس النَّاس. إنَّه حشر الأخلاق في خانة الانحطاط جرَّاء نسف الأخلاق ذاتيًّا[2]. وهذا ما يجعل من «الجينالوجيا لا تحفل إذًا بنقد أخلاق كانط؛ إنَّها تموقعها كمرحلة متقدِّمة من الانحطاط»[3].

وأخيرًا، ثمَّة مستوى رابع، تكون به جينالوجيا الأخلاق رسمًا لبداءة الفرق بين الرَّفيع من القيم والوضيع منها. وعليه، تتَّخذ الجينالوجيا الناقدة منظرًا آخر في تصيُّرها حركةً للنَّقد داخل تاريخ النظم الأخلاقيَّة. ودونما استحالةٍ منها إطلاقًا إلى تاريخ، فـ«ما على الجينالوجيا إلَّا أن تصبح تاريخًا للأخلاق والمثل والمفاهيم الميتافيزيقيَّة»[4]. أمَّا من جهة اتصالها بالمفاهيم فتشتغل الجينالوجيا في فضاءٍ مخصوص من نظام المفردات والخطاب. إنَّها تشتغل في مجالٍ متميِّزٍ من استثمار اللُّغة البشريَّة. ولكن، على قاعدةِ التقويم المنتهي إلى فرز القيم.

رابعًا، الجينالوجيا واللُّغة

يعاضد التكوين العلمي البكر لنيتشه في مجال فقه اللُّغة[5] عمله الجينالوجي وبالأخصِّ

(1) Reboul, **Nietzsche critique de Kant**، مرجع مذكور، صص.73-74.
(2) Vattimo (Gianni), **Introduction à Nietzsche**, trad. Fabienne ZANUSSI, De Boeck, col. le point philosophique, 2ème tirage, Paris /Bruxelles, 1999, p.47.
(3) Reboul, **Nietzsche critique de Kant**، مرجع مذكور، ص.84.
(4) فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، مرجع مذكور، ص.57.
(5) فقه اللُّغة (الفلولوجيا) La philologie. يُمَثِّل فقه اللغة مَعِينًا لعمل نيتشه الجينالوجي. فله أيضًا وظيفة التوجيه والتصويب للمشخِّص الجينالوجي حين مباشرة العمل النَّقدي القيمي في العلم بالنشأة الأولى والعمل على نزع =

في سياق توصيف القيم بصريح التسمية اللُّغويَّة للقيمة الواحدة أو لبعض القيم. وعلى قاعدةِ الفرقان بين النَّبيل والوضيع تشتغل لغة الجينالوجيا النَّاقدة[1] في فرز ما يُقَالُ إيحاءً وتلميحًا. و«هكذا فللجينالوجيا فضاء مميّز هواللّغة»[2]. فكيف شكّل هذا الفضاء من التساوق بين اللُّغوي والجينالوجي مسألة بعينها في فلسفة النَّقد النيتشويَّة؟

يقول بوترا: «فالمشكل هومزاوجة النشأة والجينالوجيا، لحظتا اللغة أولحظتا الخطاب في اللغة: الـ«مجاز» والـ«سيادة»»[3]. وبالتالي، يتَّصل المجاز بما يُقَالُ في المكتوبِ إيجازًا وتلميحًا أو تكثيفًا، وهوالشَّذرة المكثَّفة في جانبها الفكري العميق. أمَّا السيادة فتتمظهر في توصيف مجال نزاع القوى المتطاحنة بشأن إرادة الإمساك بالفعَّالِ من القوى لاستعادة مفعوله من حيث الرَّغبة في استئناف بسطِ هيمنته. وما ذلك إلّا قيم النُّبل التي وافق تحت وزر ثورات العبيد في مجال الأخلاق أن ترجرجت فانهدَّت. إنَّ القوَّة التعبيريَّة هي السِّيادة، أي سيادة الفكرة الفلسفيَّة المعبَّأة بدلالات التأويل والتفسير لمنظومات اللّغة[4] والقيم البشريَّة. وعليه، «إذا كانت الجينالوجيا نمط بحث، فلأنَّها تتَّخذ بداية جسدًا في النَّص النيتشوي: إنَّها هذه الطَّريقة الشذريَّة، هذا التَّمشِّي الملغز، فنُّ الإيحاء هذا، وهذا الاستلهام لكبرى الأشكال الأسطوريَّة»[5] المشكِّلة بوجهٍ ما جماليَّة النَّص النيتشوي لغويًّا. وعمقه النَّقدي بالنَّظر إلى التقويم الجينالوجي. وعمومًا، فإنَّ لنيتشه هذه القدرة على تطويع مفردات اللّغة[6] خدمةً للفكرة الفلسفيَّة. والتي منها الوضوح والجرأة والإبلاغ عن الرَّماديَّة.

= ترسُّبات التاريخ. ومزيَّة اللُّغة في العون والعزل بين صنوف الذَّوات ومراتبها القيميَّة. وعلميًّا «يُثبَت إذًا فقه اللُّغة بوصفه أيضًا وضعًا للذَّات على الصِّراط». Rey (Jean-Michel), «Nietzsche et la théorie du discours philosophique», in **Nietzsche aujourd'hui?**, t.1: **Intensités**, Colloque international de Cer-sy-la-Salle en Juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973, p.319, (pp.301-321؛ t.1 imprimé en Italie, t.2 imprimé en France sous le titre: **Passion**).

(1) وخاصَّة بالنسبة إلى لغة مصاغة في نصوص شذريَّة متَّجهة إلى خارج وذلك هو موطئ الجينالوجي المتمرِّس بالعمل التأريلي. خاصَّة وأنَّ عضويَّة الجسد-الذَّات هي المؤهَّلة للفهم مقدار ما قد تقع فيه من سوء فهم.

(2) Châtelet (François, sous la dir. de --), **Histoire de la philosophie, t.3 (de Kant à Husserl)**, Lib. Hachette, Paris, 1979, p.226, (1973 pour l'éd. Originale, Marabout, Belgique).

(3) Pautrat (Bernard), **Versions du soleil (Figures et systèmes de Nietzsche)**, Seuil, Paris, 1971, p.199.

(4) انظر تحليلًا لهذا عند: Blondel, **Nietzsche (Le corps et la culture: La philosophie comme géné - logie philologique)**, PUF, col. Philosophie d'aujourd'hui, 1ère éd., Paris, 1986, pp.134-135.

(5) Clair, **Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.114.

(6) انظر لمزيد التعمُّق في الأمر: Laruelle (François), **Nietzsche contre Heidegger (Thèses pour une politique nietzschéenne)**, Payot, Paris, 1977, pp.137 ,139.

3- في إيجابية التقويم الجينالوجي

أولًا، استقواء القيم

تكمن فضيلة التقويم الجينالوجي في الكشف عن المختلِفِ في طبائع الإرادات حين لزوم تصارعها. إذْ لا يمثِّل الصِّراع فقط مقولة فلسفيَّة تتَّصل حصرًا، كما قد يُعْتَقَدُ، بمجال الطَّبيعة. إنَّ صراع الإرادات بين القوى المتطاحنة هوفضاء لتثبيت الاختلاف والقبول به شرطًا لاستمرار القوى المتساوية نسبيًّا. بل، «أكثر من ذلك، علينا أن نسأل: ماذا يريد عالم الديالكتيك بحدِّ ذاته؟ ماذا تريد هذه الإرادة التي تريد الديالكتيك؟ إنَّ قوَّةً منهَكَة ليست لها قوَّة إثبات اختلافها، قوَّةً لم تعدْ تفعلُ، بل تردُّ فعل القوى التي تسيطر عليها، وحدها قوَّةٌ من هذا النَّوع تجعل العنصر النَّافي ينتقل إلى الواجهة في علاقتها بالآخر، إنَّها تنفي كلّ ما لا تكونُه وتجعل من هذا النَّفي جوهرها الخاص بها ومبدأ وجودها»[1]. لا يتناول نيتشه مسألة الإرادة في علاقةٍ بمقولة الصِّراع خارج دائرة القيم المتناحرة بدورها. أي إنَّ الإرادة ترتبط رباطًا وثيقًا بالقوَّةِ. ذلك أنَّ القيم تحوز في اتجاهَيْهَا المتباينَيْن[2] على مثقالٍ من القوَّة. وهومقدار يزداد نقصانًا أو زيادةً بحسب موازين القوَّة نفسها[3]. وتنقسم هذه القوى إلى فاعلةٍ وأخرى ارتكاسيَّة. لذلك، وكيفما كان أمر القوَّة ونسبها، فإنَّها لا تكون نافية إلَّا بما تقتضيه إرادة الاقتدار أحيانًا. وقد بيَّن دولوز، وعلى غير ما ذهب إليه هيغل، أنَّ الإرادة المدرَكة نيتشويًّا تتوق إلى القوَّةِ وتثبيتِ قوَّتها. لأنَّ «ما تريده الإرادات لدى هيغل، إنَّما هوفرض الاعتراف بمقدرتها، تمثُّل مقدرتها. والحال أنَّ نيتشه يرى في ذلك تصوُّرًا خاطئًا تمامًا لإرادة القوَّة وطبيعتها. إنَّ تصوُّرًا كهذا هوتصوُّر العبد، إنَّه الصُّورة التي يكوِّنها إنسان الاضطغان عن القوَّة»[4]. فما الذي تكون عليه قوى الإرادات من صورةٍ للصِّراع؟

قرأ دولوز في صراع الإرادات وقواها المتنافرة حضور المختلِفِ. وإذا حَسِبْنا أنَّه المختلِف القيمي، فإنَّ الصِّراع بهذا المعنى ينحو نحو تأسيس مراتبية قيميَّة تتناسب ومراتبية قوى القيم. ويُردُّ ذلك أساسًا إلى «أنَّ العلاقة الجوهريَّة بين قوَّة وأخرى لا تُتصوَّر بتاتًا لدى نيتشه كعنصر نافٍ، في الجوهر. ففي علاقة القوَّة، التي تفرض طاعتها، بالقوَّة

---

(1) دولوز (جيل)، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.1، بيروت، 1993، ص.15.

(2) قوَّتَا قيم السَّادة وقيم العبيد.

(3) انظر:- Jaedicke (Christian), Nietzsche (Figures de la monstruosité, Tératogrophies), L'Harmattan, col. L'Art en bref, Paris, 1998, pp.62-63.

(4) دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع مذكور، ص.16.

الأخرى لا تنفي الأخرى أوما لا تكونه، إنَّها تؤكِّد اختلافها الخاص بها وتستمتع بهذا الاختلاف»[1]. ولا يتوكَّد عنصر الاختلاف المقيم للفرقان القيمي إلَّا بالفعل النَّشيط. أمَّا مدار النَّشاط فهوالتضاد المتنامي في قسوته وصلابته بين قوَّتَي الفعَّال المؤسِّس لنبل قيمه والمهيمنِ، والنَّافي بوجهٍ من الوجوه، لقيم السُّوقة. ويتيسَّر تهاوي قوَّة الضُّعفاء من عبيد النَّاس بما يتوفَّرون عليه من مرضٍ نفساني متمثّل في النَّفسيَّة المرضيَّة. وبالنَّتيجة، «ليس النَّافي حاضرًا في الجوهر كالشيء الذي تستمدُّ القوَّة نشاطها منه. على العكس، إنَّه ينتج من هذا النَّشاط، من وجود قوَّة فاعلة ومن إثبات اختلافه. النَّافي هوناتج الوجود بالذَّات: إنَّه العدوانيَّة المرتبطة بالضَّرورة بوجود فاعل، عدوانيَّة إثبات»[2]. فما الذي يؤسِّس له الصِّراع في مدار استقواء القيم؟ إنَّه التَّقدير. فما هو التَّقدير؟ يتمثَّل ذلك في مَفْصَلَةِ عناصر القوَّة ببيان النَّشاز القيمي بين البشر[3]. فليس يُقدِّر ولا يُقَدِّرُ الضَّعيف الكامن إلى استعباد القويّ له بذات الميزان العملي والسَّيِّد المتطلِّع إلى ما هومتصيِّرٌ أقوى. وهنا تكون القيمة الأخلاقيَّة حدًّا أوسط في مدار الصِّراع. ومن ثمَّة «ليس مفهومها السَّالب من جنس «الوضيع» و«العامِّي» و«اللَّئيم»، إلَّا وهوصدى باهت ومتأخِّر النَّشأة بالنَّظر إلى مفهومها الأساس، الموجب، المتشرِّب في أعماقه حياةً وشغفًا، «نحن النبلاء، نحن الأخيار، نحن أصحاب الجمال، نحن السُّعداء!»[4].

ثانيًا، البحث الجينالوجي والصَّبر العلمي

ثمَّة إعضال علمي متعلِّق بموقف النَّقد الجينالوجي من مسألة الأصل. إذْ تَعْتبر الجينالوجيا «أنَّ الأصل موطن الحقيقة ومستودعها»[5]. لكن، هل من اليُسْرِ الفلسفي حقًّا التوغُّل في خانة الحقيقة وما أُودع فيها من مقاصد البشريَّة وتاريخها؟ ألم يشبِّه نيتشه الحقيقة بالمرأة؟[6] ألم يكشف عن قسوتها؟[7] هل يتوفَّر النَّقد الجينالوجي النيتشوي

(1) دولوز، نيتشه والفلسفة، ص.14.
(2) المرجع نفسه.
(3) انظر: **Granier, Nietzsche**، مرجع مذكور، ص.153.
(4) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: «الخيِّر والشِّرِّير»، «الكريم واللَّئيم»، مصدر مذكور، §10، ص.59.
(5) فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع مذكور، ص.48.
(6) انظر: Nietzsche, **Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir)**, préface, **OPC**, VII, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Cornélius HEIM, Isabelle HILDE - BRAND et Jean GRATIEN, Plessis-Trévise, 3 juillet 2006, p.17, (nouv. éd. chez Gal. /**nrf**, Paris, 1982-2008).
(7) انظر المصدر نفسه.، §257، ص.180.

على قدر من العناد الفكري ليتجاسر على النَّظر في الحقيقة؟

لقد بيَّن فوكو ما يستوجبه الفعل الجينالوجي من صبر علمي ومكابدة فكريَّة[1] وتملُّكًا لأدوات الحفر والتنقيب عمَّا هو ثاوٍ في الخانات المسكوت عنها واللَّامفكَّر فيها عادةً. وهكذا، «تتطلَّب الجينالوجيا إذن عناء معرفيًّا وعتادًا من التَّراكم وصبرًا. [...] إنَّها باختصار تتطلَّب باعًا علميًّا طويلًا»[2]. ألا يستحيل عسر النَّظر في نشأةِ القيمة الأخلاقيَّة إلى مجازفةٍ من قَبِيلِ التفكير الجينالوجي؟

يستخدم فوكو في موضع نصِّيٍّ آخر مفهوم المصدر. ويرى أنَّ الفعل الجينالوجي وما له من قدرة على التجاوز من جهة الاقتدار الفكري، إنَّما ينتهي إلى ردِّ تهافت النَّظر في المصدر إلى عدم اقتداره على التأسيس. والواقع، فيما يرى فوكو، أنَّ «البحث عن المصدر لا يؤسِّس: إنَّه يربك ما ندركه ثابتًا، ويجزِّئ ما نراه موحَّدًا ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس. أيَّة قناعة قد تصمد بعد هذا؟ وأيَّة معرفة؟ لنقم بتحليل جينالوجي للعلماء -لذلك العالِم الذي يجمع الأحداث بعناية في سجلٍّ له أو للعالِم الذي يشغل نفسه بعمليَّة الإثبات والنقض»[3].

ثالثًا، في إيجابيَّة التقويم الجينالوجي

لمَّا كانت القيم هي مادَّة النَّقد الجينالوجي، فإنَّ تقويمها هو ماهية هذا الفعل النَّقدي. ومنتهى غرضه بيان الفرقان في نظام المراتب بين القيم وأهلَيْها من سادةٍ وعبيدٍ. ولا يتفعَّلنَّ التقويم إيجابًا إلَّا باستهداف النَّاقد الجينالوجي لنظام المراتبيَّة. وبذلك، «لا يكون الجينالوجي فقط مشخِّصًا يرى في القيم أعراض القوى المنتجة لها، إنَّه المشرِّع الذي يقوِّم أصل تلك القوى حسب نبلها ووضاعتها، وهكذا يحدِّد مراتبها»[4]. غير أنَّه توجد إرادة فلسفيَّة تتمثَّل في تفعيل مفهومَي المعنى والقيمة في التشخيص الجينالوجي للإرادات المتصارعة. وبالتالي، «ليست الجينالوجيا سوى محاولة وقوف عند طبيعة الإرادة التي تنتج المعنى والقيمة، وطبيعة القوى التي تحملهما»[5]، فما الذي يعنيه العمل الجينالوجي

---

(1) انظر تحديدًا لهذا المجهود العلمي اللَّازم في عمل العلماء عمومًا ومنهم الجينالوجي: **Blondel, Nietzsche (Le corps et la culture : La philosophie comme généalogie philologique)**، مرجع مذكور، ص ص.195-194.

(2) فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، مرجع مذكور، ص48.

(3) المرجع نفسه، ص ص.53-54.

(4) **Reboul, Nietzsche critique de Kant**، مرجع مذكور، ص.74.

(5) الشَّابِّي (نور الدِّين)، **نيتشه ونقد الحداثة**، دار المعرفة للنَّشر، سلسلة أطروحات، تونس، 2005، ص.104.

إذًا؟ إنَّه يضطلع بمهمَّتين: التفسير والتقويم في آن، وهذا ما استوضحه دولوز في نيتشه والفلسفة حيث بيَّن أنَّ «النِّسابة لا تفسِّر فقط، بل تقوِّم»[1]، فهل يكون من شأن الفلسفة الجينالوجيَّة الحرص على الإمساك بالنَّسب القيمي في فضاء نظام المراتبيَّة؟

إنَّ المهمَّ فلسفيًّا هو إنشاء الجينالوجيا لتضطلع بمهمة الفرز القيمي ورسم حدوده المتداخلة وتمفصلاته، يقول دولوز: «يقف نيتشه في آن ضدَّ الفكرة السامية للأساس التي تترك القيم غير منحازة بخصوص أصلها الخاص بها، وضدَّ فكرة مجرَّد اشتقاق سببي أو بداية سطحيَّة، التي تطرح أصلًا حياديًّا للقيم. إنَّ نيتشه يكوِّن مفهوم النِّسابة. فالفيلسوف عالم نسابة»[2]. ما هو المعنى الفلسفي للنسابة؟

لا تكون النِّسابة هي العلم الفلسفي الذي يكشف (أثناء النَّظر والعمل) فقط عن روابط النَّسب بين القيم وما يكمن خلفها من إرادات. وإنَّما أيضًا، عن علاقات التناسب (سواء أكانت تضادًّا أو صراعًا أو تواشجًا... إلخ) بين القيم وإراداتها[3]. على أنَّها قيم وإرادات متعارضة في معظم مراحل تطاحنها. ومن هذا المنطلق «تعني النِّسابة قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطَّابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النَّفعي. النِّسابة تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذَّات. وتعني النِّسابة إذًا الأصل. إنَّها تعني النُّبل والخساسة، النُّبل والدَّناءة، النُّبل والانحطاط في الأصل»[4]. إنَّ التَّموقع الفلسفي الفاعل نقديًّا في فضاء هذه الثنائيات يقيم دائرة من أفعال التَّقويم التي تُرْجِعُ العظيم والوضيع إلى ذات الأصل من بداءة الصِّراع بينهما. وتلكم القيم في تلولبها التَّاريخي، إنَّما هي قيم الانتقام والحقد والبغضاء التي مثَّلت ردود أفعال منافية لمحاولات تعظيم الحياة والشعور بتعظيم الحياة. لذا تحلُّ الجينالوجيا مراسًا للنَّقد الفعَّال لما لا يريده الارتكاسي من أهل السُّوقة والبهيمة. فالنَّقد الجينالوجي لا يتوقَّف عند حدود ضبط المراتبيَّة القيمية، وإنَّما يتجاوزها أيضًا لإبداع ما به تقتدر الحياة على تجاوز ما هي عليه فعلًا. إنَّ النَّقد الجينالوجي عتق للحياة وحمل لمهرِّجي الحياة على الانكفاء على ذواتهم بعيدًا عن مبدعي الحياة ومعظِّميها. وفي المحصِّلة، «فالنَّبيل والدَّنيء، السَّامي والخسيس، ذلكم هو العنصر النِّسابي بحصر المعنى أو النَّقدي. لكن النَّقد، المفهوم هكذا، هو الأكثر

(1) دولوز، **نيتشه والفلسفة**، مرجع مذكور، ص.11.
(2) المرجع السابق، ص.6.
(3) انظر في هذا الصَّدد من أمر الإرادات وقواها ما ذكره: - Corman, **Nietzsche psychologue des profondeurs**، مرجع مذكور، ص.328.
(4) دولوز، **نيتشه والفلسفة**، مرجع مذكور، ص.7.

إيجابيَّة في الوقت ذاته»[1]. فما الوجه الفلسفي للعمل الجينالوجي النَّقدي؟

بإمكان الجينالوجيا أن تطلّ على رماديات عدَّة. ومنها التشابك بين القوى الفاعلة والأخرى السَّالبة لها. وهذا يعني أنَّ قيمة القوَّة الواحدة هي غير قيمة الأخرى وأنَّ ما تعنيه هذه القوَّة من طلبٍ للحياة هوما تعنيه بالضدِّ من ذلك قوَّة سلب الحياة. وبالتالي، «أيًّا يكن الأمر في هذا الصَّدد، يمكننا أن نلاحظ التدرّج من المعنى إلى القيمة، ومن التَّفسير إلى التَّقويم كمهامَّ للنِّسابة: إنَّ معنى شيء ما هوالعلاقة بين هذا الشيء والقوَّة التي تستولي عليه، وقيمة شيء ما هي تراتبُ القوى التي تعبِّر عن نفسها في الشيء بما هوظاهرة معقَّدة»[2]. فالمبحث الجينالوجي لنيتشه يتمثَّل في اشتقاق الحياة الأخلاقية من قوَّة أصلية وربطها باقتدار الأسياد البدئي. وهو اقتدار دفع بالمنحطين والسُّوقة إلى تضمين الحياة جملة من العادات والتَّقاليد المزرية.

يحدِّد نيتشه منذ تصديره الجينالوجيا أنَّه معنيٌّ أساسًا بمشكل قيمة القيم ومتاهاتها الفلسفيَّة ومغاورها المتشعِّبة في سرائر الإنسانيَّة والدَّفينة في أفئدة السُّوقة خصوصًا. وفي هذا السياق يقول كلار: «باعتبارها استفهامًا بشأن الأصل، فإنَّ الجينالوجيا هي بالتالي اختبار للقيم»[3]. أمَّا نيتشه فقد عبَّر بصيغته المعهودة بما هي نبش في الدَّفين والمستتر قائلًا: «في حقيقة الأمر، إنَّ ما كان يشغل قلبي يومئذٍ هوشيء أهمّ بكثير من أيَّةِ فرضيَّة، سواء كانت لي أولغيري، حول أصل الأخلاق (أو، على نحوٍ أدقّ: ما كانت هذه الأخيرة إلّا ابتغاء هدف، وهي واحدة من وسائل شتَّى يمكن أن تفضي إليه). كان الأمر يتعلَّق عندي بقيمة الأخلاق»[4]. وفي هذا السياق يستمدُّ التقويم الجينالوجي إيجابيته أساسًا من أمرين: كونه نقديًّا وتأويليًّا في آن لذات محور النَّظر القيمي. وتشكِّل دائرة القيم الأخلاقيَّة المحور الرَّئيس لهذا النَّظر. وعليه، «ليست الجينالوجيا (ببساطة) التَّاريخ وإنَّما هي تأويل القيم»[5]. فهل يتجسَّد فعل التأويل في عمليَّة التقويم عينها؟

بيِّنٌ إذًا، أنَّ النَّقد الجينالوجي يقوم على سندات التقويم والتقدير والتثمين. وهي كلّها مفاعيل رصدٍ لتحوُّلات القيم وتبدُّلاتها وما انتسب إليها من عمق نظر وعسره. لذلك،

(1) دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 7.
(2) المرجع نفسه، ص.13.
(3) Clair, Éthique et humanisme، مرجع مذكور، ص.113.
(4) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تصدير، مصدر مذكور، §5، ص.36.
(5) Clair, Éthique et humanisme، مرجع مذكور، ص.113.

«يفترض تقويمٌ ما قيمًا يثمّنُ انطلاقًا منها الظَّاهرات. لكن من جهة أخرى، وبصورة أشدّ عمقًا، إنَّ القيم هي التي تفترض تقويماتٍ، «وجهات نظر تثمينيَّة»، تشتقّ منها قيمتها بالذَّات»[1]. فعلى هذا النَّحومن الاستقراء الدولوزي يتوكَّد مراس النَّقد في ذات العمليَّة الجينالوجيَّة المشخِّصة للقيم ولقيمة القيم. أمَّا عنصر النَّقد فيتجسَّد في بيان المنظر الفلسفي للمفاضلة بين القيم نفسها. ومن ثمَّة «يتحدَّد التَّقويم كالعنصر التفاضلي الخاص بالقيم المقابلة: وهوعنصر نقدي ومبدع في آنٍ»[2].

رابعًا، النسابية: الحسب والنسب

تشتغل النِّسابة بأمرٍ آخر. إنَّه نقاوة النَّسب. بمعنى النَّظر ضمن رؤية المناظر القيميَّة المتفاضلة تبعًا لتناسبها والمراتبيَّة المؤكَّدة بين البشر. وما يهتمُّ به نيتشه أساسًا هوعراقة السُّلالة[3]. ومعياره القيمي في ذلك سلالة شريفة وأخرى وضيعة. وهذا ما يكشف عنه قوله: «يمكننا أن نفخر عن طيب خاطر إذا كانت لدينا سلسلة متَّصلة من الأسلاف الأمجاد تستمرّ حتى الأب.((...)). ولوانقطعت هذه السلسلة مرَّة واحدة، ووُجد سلف واحد فاسد لضاعت عراقة النَّسب. وعلينا أن نسأل ذلك الذي يتحدَّث عن عراقة نسبه: ألا يوجد ضمن أسلافك شخص شرِّير، جشع، متلاف، فاسد، قاسٍ؟ فإن أجاب داركًا بِلا فعلينا أن نسعى إلى صداقته»[4]. فالصَّداقة لا تكون إلَّا داخل ذات الجنس من أهل السُّلالة الواحدة. يموقع نيتشه السلالة المنحطَّة في موقع المُدَان. وبخلافها لا تدان سلالة الشرفاء الأسياد.

ولقد التزم الفيلسوف نفسه بهذه المعايير حتى في علاقاته بفاغنر وكوزيما ولوأندريه سالومي وسبنسر وبول ري... إلخ. فالصَّداقة من جنس حبِّ الحكمة لدى الإغريق ومَنِ انتسب إليهم من أرستقراطيي الفكر والأخلاق اللاَّحقَيْنِ. وقد بيَّن ذلك أندريه كلار بقوله: «بداهة ليس هذا المصطلح جديدًا؛ والأهم هومتابعة كيف جدَّده نيتشه بما استحدثه فيه. إنَّ دراسة جينالوجيَّة هي متابعة للأصول، مع الرَّغبة السِّرِّيَّة في كشف مصدرٍ صَلْبٍ ولا يُهاجم؛ إنَّها دائمًا فعل تشريع، بحث عن عمق وتربة لا تُدان»[5].

---

(1) دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع مذكور، ص.5.
(2) المرجع نفسه.
(3) انظر: **Granier, Nietzsche**، مرجع مذكور، صص.115-114.
(4) **Nietzsche, Humain، trop humain 1, OPC, III**، مصدر مذكور، §456، صص.272-273.
(5) **Clair, Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.112.

4- طموح الأثر الأخلاقي إلى الخلود وصراع الذَّاكرة مع النِّسيان

- أولًا، مصرنة الأثر الأخلاقي

ما الذي تعنيه المصرنة في هذا السياق الفلسفي الجينالوجي؟

بدايةً، يستدعي القول بالمصرنة النَّظر في فكرة الخلود والتوق إلى التأبُّد[1]. ولقد بيَّنت جينالوجيا الأخلاق أنَّ معظم القيم الأخلاقيَّة السَّافلة قد تطلَّعت كثيرًا إلى الخلود وطمحت إليه. فهل يعني ذلك أنَّه «لا يمكن للصَّيرورة الأبديَّة أن تجد أصلها إلاّ في موجود أبدي»؟[2] إذًا، يستهدف السُّؤال الجينالوجي مساءلة : مَنْ فَعَلَ؟ ومَنْ غَنَمَ من الأخلاق وتلويناتها؟ إنَّ صغار النُّفوس هم الذين أَوْدعوا في نظام الأخلاق البشريَّة معاني الأنفس الحسيرة لديهم. لذلك، «يعتبر نيتشه أنَّ الأخلاق قد اخترعَتْها فعليًّا الأنفس المبتذلة لتضع حاجزًا أمام الإتيقا الأرستقراطيَّة المبنية على الاقتدار»[3]. فما الذي يمكن تأوُّله نيتشويًّا على أنَّه محاولة من الأنساق الأخلاقيَّة لمصرنة قيمها؟ لقد بيَّن فوكو استنادًا إلى نصّ جينالوجيا الأخلاق النيتشوي أنَّ «اللَّون الرَّمادي» هو الذي انتهت الجينالوجيا إلى ارتدائه تبعًا لرماديَّة النَّص الأخلاقي نفسه. فيستخلص قائلًا: «الجينالوجيا ذات لون رمادي مشوب بالغموض، تتطلَّب الكثير من الأناة والتَّوثيق، ذلك أنَّها تتعامل مع مخطوطات قديمة متآكلة كُتِبَتْ أكثر من مرَّة»[4] [5]. ولقد بيَّن نيتشه في الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي مأتى فعل التأبُّد والطُّموح الأخلاقي لتأبيد الأخلاق. ويتمثَّل ذلك في تحلُّل

---

(1) انظر هذه المسألة في: Valadier (Paul), **Nietzsche** (Cruauté et noblesse du droit), éd. Michalon, col. Le bien commun, Paris, 1998, p.30.

(2) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر مذكور، ص.53.

(3) Delruelle, **Métamorphoses du sujet**، مرجع مذكور، ص.231.

(4) انظر في هذا السياق وجه الفرق بين الجينالوجيا والحفريات (الأركيولوجيا) التي يعتمدها فوكو والتي يعرِّفها على النَّحو التالي: «فالأفق الذي تتَّجه صوبه الحفريات، ليست علمًا، أو معقوليَّة ما، أو عقلية ما، أو ثقافة ما، بل هو تداخل وضعيات تداخُلًا يجعل من الصَّعب تحديد نقط التقائها لأوَّل وهلة. فالحفريات: تحليل مقارن لا يسعى إلى تقليص عدد الخطابات ورسم الوحدة التي عليها أن ترتدَّ إليها، بل هدفه توزيع تعدُّدها في أشكال مختلفة. فالمقارنة الحفرية ليس لها مرمى موحَّد بل مكثَّر ومعدَّد»، فوكو، **حفريات المعرفة**، تعريب سالم يفوت، المركز الثَّقافي العربي، ط.2 منقَّحة، بيروت/ الدَّار البيضاء، 1987، ص.147، (تسطيرنا نحن). انظر أيضًا بشأن هذا الفرق الذي لا يبالي به بعض المعاصرين، والذين يخلطون أحيانًا بين الفعل الفلسفي النيتشوي والفعل الفلسفي الفوكوي (لما يبدو في ظاهرَيْهما من تشابه)، نصَّيْن أساسيَّيْن: 1. قول فوكو في جينالوجيا المعرفة، الفصل الثَّالث: نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ، مرجع مذكور، ص.59. و2. في إطار التميز بين الجينالوجيا والتاريخ، انظر العيَّادي (عبد العزيز)، **ميشال فوكو (المعرفة والسُّلطة)**، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتوزيع، ط.1، بيروت، 1994، ص.114.

(5) فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، مرجع مذكور، ص.48.

الكائن المتلفِّع بالقيم الأخلاقيَّة من حملِ محدِّدات منتهية. وما دام الأمر على هذا النَّحو من اللاَّتحدُّد، فإنَّ الفلسفة الجينالوجيَّة النَّقديَّة ترى «أنَّ خلود الكائن الأصلي وأبديَّته لا تقوم على كونه مستمرًّا وعلى كونه لا ينضب، كما درج على قول ذلك مفسِّرو أنكسيمندريس، بل على العكس فإنَّ خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوِّه من الصِّفات المحدّدة التي تقود إلى الموت»[1]. وقد درج نيتشه في التشخيص الجينالوجي العودة إلى فلاسفة كُثر. ومنهم أنكسيمندريس صاحب فكرة اللّامحدّد. فما الذي يحتاجه التوق إلى المصرنة؟ إنَّها الصَّيرورة اللَّامقيَّدة، أي اللَّامحدَّدة بمانعٍ وأمَّا التَّائق إلى المصرنة فهومَنْ تجاوز معاذير الحركة (في أوسع معانيها). لأنَّها انسيابٌ جارفٌ بشأنِ النَّهر الذي وصفه هيراقليط.

ثانيًا، الإرادة والذَّاكرة

ما عسى أن تكون علاقة الإرادة والذَّاكرة بعملِ النَّقد الجينالوجي في فلسفة نيتشه؟

لمَّا كانت تركة اللَّامعقول القيمي وانحطاطه من قَبِيلِ الوزر الثَّقيل، فإنَّ الذَّاكرة البشريَّة المدفوعة بعنف الإرادة المقتدرة وقوَّتها ستتفكَّر سُبُلَ فعاليَّتها. ولا تكوننَّ الفعاليَّة مؤكّدة إلَّا باستقواء الذَّاكرة على أمرَيْنِ أساسيَّيْنِ: أولًا، تتفعّل الذَّاكرة باقتدارٍ من الإرادة على سبيل عزمها على أن تكون ذاكرة فعَّالة وهذا سند فلسفي في عمل الجينالوجي. أمَّا الأمر الثَّاني، فيتعلَّق بالنِّسيان. والأوَّل هوما سننظر فيه للتوِّ. أمَّا الثَّاني فسيكون في العنصر اللَّاحق في سياق ثنائيَّة الذَّاكرة والنسيان.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ مستطاع الذَّاكرة هو رصد المثيل واستعادته، ولوعلى غير إرادة من الإنسان نفسه. لأنَّ عودة المثيل من عملِ الصَّيرورة وحده. وهوما يتجاوز في قدريته وعنفها الإرادة المخصوصة للكائن البشري المتناهي. لذلك، يؤسِّس نيتشه نظريَّة إرادة الاقتدار لتكون عضد الذَّاكرة التائقة إلى تقدير محدوديَّة وُسْعها. فلا طاقة للذَّاكرة باستحضار الكل، وخاصَّةً الرَّمادي منه. وبالتالي، فإنَّ «هذه الذَّاكرة الفعَّالة، هي بدقيق الألفاظ، إرادة عودة المثيل.ونيتشه صريح بخصوص هذه الرَّابطة التي للذَّاكرة بأطروحات فكره الرَّئيسة»[2]. ذلك أنَّ الإرادة في متابعتها لما تريده تنتهي إلى تكوين ما يسميه نيتشه «السلسلة الطَّويلة» لمفاعيلِ حياتها التي تخُصُّها. ولتكن هذه السلسلة هي منبسط الذَّاكرة ومنيرها في آن لسبيلها. فالذَّاكرة التي تحبك من العناصر الرَّاهنة والمقبلة، في تباينها، هي

(1) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر مذكور، ص.51.

(2) Clair, **Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.121.

ذاتها ما يؤصِّل الرَّابطة بين المشروع المقبل والعزم الرَّاهن على تحقيقه. ولمَّا كان مدار المتابعة محرِّكًا من الدَّاخل بالإرادة المتدفِّقة نحوأفقها المنشود، ولمَّا كان ذلك المنشود حاضرًا-مُعادًا في صيرورة، فإنَّ المعاودة هاهنا «منسج» المثيل المُعاد. ويرى نيتشه في ذلك دربة أوما يسمِّيه مراس الخلقنة: خلقنة إرادة الاقتدار والإنجاز والاصطفاء[1].

إنَّه اقتدار الإرادة على المتابعة بكلِّ تجلُّدٍ ومكابدة، وهذا ما يتطلَّب من متملِّك الإرادة أن يحسن تعاطي النسيان أمام عنف الأقدار اللَّامرتقبة سلفًا.

وهو إنجاز من جهة اشتغال طبيعة الإنسان على التَّكيف مع صقل الأخلاقية وتهذيبها. عسى أن تستحيل إلى إتيقا: وهي استحالة انفعال الحيوانيَّة في الإنسانية تجاه الطَّبيعة إلى فعاليَّة الإرادة في الطَّبيعة. وهنا فإنَّ الإرادة لا تكون إرادة للطبيعة -كما تصوَّرها شوبنهاور- وإنَّما إرادة الإنسان التَّوَّاق إلى مقبل الأحداث الجسام: تأمين سيادته لذاته بذاته (وعلى غير السُّنَّة الفلسفيَّة لديكارت). إنَّها إنجاز الفعل البشري للإنسان الأرقى، أي لإتيقا هوعينه لمَّا يزل مُتَابِعُهَا عبر «السِّلسلة الطَّويلة» عساه أن يغالبها. وتبعًا لذلك، فإنَّ خلقنة الإنسان قد مرَّت بمرحلتين أساسيتَيْن: ما قبل التَّاريخ وهي مرحلة التَّرويض أو التَّدجين الطَّبيعي للإنسان حيث تربَّصت الطَّبيعة به خطرًا، فانتهى إلى كائن «مقدِّر للعواقب» بحكم إملاءات «أخلاقية التَّقاليد». ومرحلة التَّاريخ، وحيثما كانت المدنيَّة واللَّاهوت الكنسي نكايةً به، فقد انتهى إلى القبول بجبريَّة «المسؤولية» تحت إملاءات «الغائيَّة الكونيَّة» التي تتَّخذ منها الإرادة المعظِّمة لذاتها موضوع متابعة جسورة. وهذا لا يتسنَّى في نظر نيتشه إلَّا بتثبيت الأخلاقية للحياة في مصائرها المنسلخة من بعضها البعض.

كما أنَّه اصطفاء لأنَّ هذا الإنسان الأرقى هوعين مَنْ أوجد ذاته من سريرة إنسان انسلخ منه. فالإرادة التي تسلخ ذاك من هذا هي إرادة الاصطفاء: إنَّها الفعل المخصوص بذاته ولذاته، وذاك عمق الانتظام الدَّاخلي لممارسة إتيقيَّة لا سُؤْلَ للذَّات بشأنها إلاّ من قِبَلِ نفسها، ولا تُعْطى سُؤْلها إلاّ من قِبَلِ ذاتها. وفي ما بين حدَّي المساءلة والاستجابة ثمَّة فعل تفريد تأتيه الذَّات في تناسب مع مسار خلقنتها لنفسها على نحوما ينبغي أن تكون عليه إتيقا الفرد. وهذا بدوره مهمَّة جينالوجيَّة كما بيَّن نيتشه في الشَّذرة الثانية من المبحث

(1) يقتضي القول بالمراتبيَّة والصِّراع بين القوى وكذلك بين الإرادات وقواها تنزيل مقولة الاصطفاء في التَّفكير في النشأة ومنقلباتها وما انكسر معها من إرادات وانهزم؛ وما ترقَّى معها وانتصر. والاصطفاء قانون من قوانين الخلق الطبيعي والبشري والتاريخي والسياسي والفكري.

الثَّاني من الجينالوجيا: «هوذا التَّاريخ الطَّويل لنشأة المسؤوليَّة. إنَّ مهمَّة تربية حيوان يحقّ له أن يعد الوعود[1]، إنَّما تتضمَّن في ذاتها، كما تُصُوِّرَ ذلك قبلُ، شرطًا لها وتهيئةً، المهمَّة الأقرب منها، ألا وهي أن نجعل الإنسانَ، رأسًا وإلى حدٍّ معيّن، ضروريًّا، على وتيرةٍ واحدةٍ، مثيلًا بين متماثلَيْنِ، مطابقًا للقاعدة، وبالتالي قابلًا للحساب والتوقُّع»[2]. هاهنا يتحدَّد معنى الفعل الجينالوجي. إنَّه فعل تعقُّب الإنسان لسلسلة رقيِّه حدَّ قبوله بِوِزْرِ المسؤوليَّة، التي عادةً ما يتفلَّت منها الإنسان الدُّوني، أو الرُّعاع. لقد تمَّت تربية الإنسان على الوفاء بما قطع من عهود، وأنَّه مسؤول مباشر إذا نَكَثَ. وفي هذا السياق يقول نيتشه: «قد يمكن دونما حرج أن يتخلَّل عالمٌ من الأشياء الجديدة الغريبة والأحوال بل والأفعال الإراديَّة، وذلك من دون أن تنقطع تلك السلسلة الطَّويلة من الإرادة. ولكن كم يفترض ذلك من أشياء!»[3]. فأخلاقيات التقاليد الشَّائعة تروِّض الكائنات البشريَّة هاهنا على أنفاسٍ أخلاقية. فهي تخلق تلك الكائنات المثقلة العزائم. وهنا ينشأ شعور باطني أليم هوالشُّعور بالذَّنْب. ممَّا يترتَّب عنه جلدًا أخلاقيًّا للضَّمير. ومن شأن ذلك أن يؤدِّي بالوعي إلى الإنهاك والتَّدرُّب على المراوغة وتأثيم الأقوياء لقوَّتهم، والذَّات لضعفها. فما هومعنى الجينالوجيا وما هومظهرها الممكن في هذا السياق؟

يقول نيتشه: «كم كان ينبغي على الإنسان، حتى يبلغ به الأمر أن يتصرَّف في المستقبل سلفًا، أن يتعلَّم أولًا كيف يفصل ما يحدث بالضَّرورة عمَّا يكون عرضًا، أن يفكِّر بالأسباب، أن يرى إلى البعيد كأنَّما هوقريب وأن يأخذه استباقًا، أن يحدِّد يقينًا ما الهدف وما الوسيلة له، وعلى العموم أن يحسب وأن يحتسب»[4]. فمن علامات العمل الجينالوجي إذًا، القدرة على الإمساك بالزَّمن في تصيُّره. وما صَاحَبَ ذلك من منقلبات. كالضَّرورة والعرضيَّة والسَّببيَّة وحسن استقراء السلاسل السببيَّة أوسوئه وأن تزن الإرادة موازينها وما ثقُلَ منها أوخفَّ.

لا تكون الإرادة فاعلة لمجرَّد أنَّها تريد انتظارًا أوتطلُّعًا. وإنَّما، لأنَّها تعتزم الاستقواء بكسبِ الاقتدار. وهوما به تجد مخرجًا أومتنفَّسًا معينًا للذَّاكرة. علمًا وأنَّ الجينالوجي

---

(1) لمزيد النَّظر في علاقة التناسب بين الذَّاكرة والإرادة، يمكن العودة أيضًا إلى: Lefranc (Jean), **Comprendre Nietzsche**, A. Colin, col. **Cursus**, Paris, 2003, p.111.

(2) نيتشه، **في جينالوجيا الأخلاق**، المقالة الثَّانية: «الذَّنْبُ»، «الضَّميرُ المُتْعَبُ» وما جانس ذلك، مصدر مذكور، 2§، ص.83.

(3) المصدر السابق.، 1§.

(4) نيتشه، المصدر السابق.

يقع بين فكّي الجينالوجيا ووزر كشوفاتها والتاريخ وانسياب صيرورته. وهنا تحتاج الذّاكرة إلى متنفّس. خاصّةً وأنَّ دَجْلَ الحداثة وعقلانيتها العرجاء وما استنبطته من مقولاتِ الإنسانويَّة تحتاج إلى نتف وَبَر الأخلاق الخافي للبعد اللّاإنساني في الحداثة برمَّتها وبالأخصّ في اشتغال قيمها السياسيَّة. والنَّتيجة أنَّه «بهذا الشَّكل، لا يكون التاريخ الكوني، الذي يبرز كتاريخ للحداثة، في نهاية المطاف غير نموٍّ مفرط في النَّظر لهذه الحقبة الطَّويلة التي تكوَّن الإنسان أثناءها في العذاب والفظاعة والانتقام. ولكي يُفكَّر في الأخلاق، ينبغي إحداث لا مركزيَّة وإرجاعها إلى تكوُّنها البطيء والفجّ: أن يكون الجينالوجي ذا عين ما قبل مؤرِّخ وأيضًا أتنولوجي»[1]. فما هي العبر التي استخلصها الإنسان المرهق بِحِمْلِ الذَّاكرة؟

ها إنَّ الإرادة وقد استنبتت لذاتها فضاء من الزَّمن التاريخي تكون «قد وُجِّهت إذًا نحومُقْبِلٍ يتوافق مع ماضينا الغابر، لكن بشرط أن ندقِّق أنَّ هذا الماضي، فيما وراء ذاكرتنا المدويَّة، يُحذف كماضٍ»[2]. إنَّ التَّفكير في المُقْبِلِ والاحتراس من مصيدةِ نظام القيم واستعاراته اللُّغويَّة المستهجنة للأسماء والمسمّيات سُوَى هوالملجأ للإنسان. هنا نفهم «إلى أيَّة درجة اضطرَّ الإنسان نفسه إلى البدء بالتحوُّل إلى إنسان مقدِّرٍ للعواقب، نظامي، وضروري بالنسبة للآخرين وبالنسبة لنفسه ولتصوُّراته الخاصَّة، للتمكُّن أخيرًا من الاستجابة لنفسه بوصفها مستقبلًا، كما يفعل الذي يلتزم بوعدٍ!»[3]. لقد مرَّت خلقنة الإنسان بطوريْن: أولًا، ما قبل التَّاريخ، حيث بدأت جمعنة الإنسان والتنحّي التدريجي عن الحيوانيَّة. وهذا الطَّور غريزي حسب نيتشه. أمَّا الثَّاني وهو طور «المعياريَّة الأخلاقيَّة»[4] على حدِّ تعبير أندري كلار. وقد استند في توصيفه هذا إلى قول نيتشه: «قبل أخلاقية التَّقاليد[5] (التي يريد قانونها «أن يكون كلُّ تقليد محترَمًا») تتروض أخلاقية الشَّخص المهيمِن (والتي يريد قانونها «أن يكون محترمًا فقط ذاك الذي يقود»). إنَّ تفخيم المسافة،

(1) **Clair, Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.126.

(2) Delesalle (Jacques), **Liberté et valeur**, Publication Universitaire Louvain, col. Essais philosophiques, Louvain, 1950, p.158.

(3) نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، البحث الثّاني: «الذَّنب»، «الضّمير المتعب»، «وما شاكلهما»، مصدر مذكور، §1، ص.54.

(4) **Clair, Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.123.

(5) أخلاقية التقاليد تعني أيضًا عند نيتشه أخلاقية الأخلاقيات La moralité des mœurs (Moralität der Sitten).

الشُّعور بالفرق المراتبي يوجد في أعمق أعماق كلِّ أخلاق»[1].فكيف تستحيل الأخلاق إلى خطرٍ على الذَّاكرة ما أن تتبيَّن للإنسان مخاطر خلقنة الأشياء والحياة والأسماء والأفعال... إلخ؟

يتمثَّل بدايةً «معنى الخلقنة، في أن يصير كلُّ فرد تابعًا إلى معايير عامَّة وحتى إلى معايير مشتركة لدى كلّ النَّوع. وبهذا أصبح الإنسان حاسِبًا وبتدبُّره مقدِّرًا ((للعواقب))؛ إنَّ شكلًا مشتركًا فُرِضَ على كلِّ الكائنات بشكلٍ أفضى إلى إنشاء تماثل. وهكذا فالخلقنة هي مسار مماثلة»[2]. وعليه، فالنَّاس يحتكمون إلى معيارهم المشترك في كلِّ أنماط تعارفهم. وما هومشترك -وهوغير إتيقي- سيتَّخذونه مقياسًا للحكم على أخلاقياتهم التي هي في الواقع واحدة. إذًا، فالإشكال أنَّ مَنْ شذَّ عن المعيار المشترك فهوغير أخلاقي. خاصَّة، وأنَّ هذا المعيار قد رُفِعَ إلى مرتبة المنزلة الاجتماعية ذات الحرمة التي لا تُنْتَهَكُ. فلا حياة للفرد. وتبعًا لذلك، فالخلقنة الاجتماعية تقع في الطَّرف النَّقيض للإتيقا. من هنا يصبح الفرد تابعًا وسوقيًّا ومرتهنًا لجلبة القطيع. وهكذا تنقلب الغريزة في الاتجاه الذي يضفي هالة المهابة على جمعنة الأخلاق. والحقيقة، أنَّه «بواسطة الأخلاق تعلَّم الفرد أن يكون وظيفة للقطيع، وأن لا يعزو لنفسه أي قيمة إلَّا على أساس هذه الوظيفة»[3]. فما هي سبيل الإرادة المقتدرة ما أن تتملَّك شعورًا بالأخلاق كقيمٍ مستهجنة؟

ثالثًا، الذَّاكرة والنسيان

إنَّ كثافة تواتر الأحداث والأزمات والأقدار التي تستشعرها الذَّات البشريَّة وما سلَّطه ذلك من عنف على الذَّاكرة تجعل من الذَّاكرة على درجة من الاحتباس والإرهاق. ويعسر، حسب نيتشه، على هذه الذَّاكرة السَّيطرة على ما تمارسه وقائع التاريخ عمومًا وتاريخ القيم الأخلاقيَّة خصوصًا. والواقع أنَّ «الإنسان الذي صار فيه هذا النَّحو من جهاز الرَّدع معطَّبًا أومعلَّقًا، فإنَّما شأنه أن يُقارن مع مصاب بعسر الهضم (وليس أن يُقارن فحسب-)، فهو لن «يفرغ» من أيّ شيء... هذا الحيوان النسَّاء ضرورةً، الذي يمثِّل النسيان عنده قوَّة،

---

(1) Nietzsche, **Fragments posthumes (Automne 1885-automne 1887)**, **OPC**, XII, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Julien HERVIER, Plessis-Trévise, 12 octobre 2007, 1[10], p.23, (nouv. éd. chez Gal. /**nrf**, Paris, 1982-2008).

(2) Clair, **Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.124.

(3) نيتشه، **العلم الجذل**، تعريب سعاد حرب، طباعة دار المنتخب العربي للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، توزيع المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.1، بيروت، 2001، 116§، ص.113.

شكلًا من الصحَّة المنيعة، ما لبث أن استنبت لنفسه ملكةً مضادَّةً، ذاكرةً، بعونها يتمُّ في حالات معيّنة، تعليق النسيان، -نعني في الحالات التي يجب فيها أن توعَدَ الوعود»[1]. ويتمثَّل عنف المستحضَر لدى الذَّاكرة في تعطيل مسار الفعل الفعَّال. وعليه، يرى نيتشه في العجز عن النسيان[2] أحيانًا عجزًا عن إسداء الفعل الخدوم والقيمة المخصِّبة للحياة. لأنَّ «القضيَّة ليست إذن قضيَّة استحالة مَحْضُ سلبيَّة، منفعلة، استحالة التفلُّت من الانطباع بعد تلقِّيه، أو التفلُّت من الضِّيق الذي يحدثه العهد الذي نقطعه على أنفسنا ولا نتوصَّل إلى التخلُّص منه، بل هي قضيَّة الإرادة الإيجابيَّة، الفاعلة، لحفظ انطباع، واستمراريَّة في الإرادة، لحفظ ذكرى عن الإرادة: بحيث إنَّ بين الـ«سوف أعمل» الأولى وبين تفرُّغ الإرادة بالمعنى الحقيقي، هناك إنجاز الفعل، هناك عالم بكامله من الأمور الجديدة الغريبة، من الظُّروف، بل من أفعال الإرادة»[3]. يفترض قطع العهود مقدرة على التذكُّر، وهذا يفترِضُ بدوره مقدرة موازية على النسيان وإخضاع الماضي بالسيطرة على ما هومؤلم في تذكُّره.

إذًا لا بدَّ من اصطفاء ما هودافع للحياة والتَّقدُّم في الحياة، أمَّا ما ناقض ذلك وحدَّ منه فلا ينبغي تذكُّره. أليس في ذلك مسحة النَّظر الإتيقي للحياة والذَّات والماضي؟ لكن، أي العوالم يقتدر الإنسان السَّيطرة عليها؟ وأي ماضٍ لا يكون مندفعًا وجارفًا تقوى الذَّات على التفلُّت منه؟ أليست هنا حاجة ماسَّة لإرادة الاقتدار؟ أليس النسيان ملكة الأقوياء وذوي الحس التاريخي العميق؟أليس النسيان تعظيمًا للأشياء وأحداث الأشياء؟ بل وللمفردات النَّاقلة للأشياء وحوادث الأشياء الجسام؟

إنَّ النسيان لحظة إثبات للرَّاهن واندفاع عنفواني نحو المقبل وعدم الخشية من العواقب، حتى المقدَّر منها على نحوٍ سيئ. وإنَّ من عظمة الأقوياء تملُّك تلك المقدرة على حمل وزر المفارقة بين قطع العهود والنسيان. وإنَّ الانشداد إلى المقبل من عظيم الحياة وأسبابها وتمجيد عافيتها، ليضطرُّ المرء إلى ترويض ذاته لمَّا يزل متمسِّكًا بأخلاقية التقاليد. يحتِّم الإمساك بعظمة الحياة، في المقابل، حسن مراس الصَّمت وتفريغ الذَّاكرة من ثقيل أوزارها. أليس بهذا، وبهذا فقط، يقتدر الإنسان على الانشداد للمقبل ولا يرهب ممَّا ستؤول إليه الأمور ولوكانت بشائر الخطر تنذر الرَّاهن قدومها؟

(1) نيتشه، **في جينالوجيا الأخلاق**، المقالة الثَّانية: «الذَّنْبُ»، «الضَّميرُ المُتْعَبُ» وما جانس ذلك، مصدر مذكور، 1§، ص.82.

(2) انظر: Boudot (Pierre), **L'ontologie de Nietzsche**, PUF, col. SUP, Paris, 1971, p.93.

(3) نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، البحث الثَّاني: «الذَّنْب»، «الضَّمير المتعب»، «وما شاكلهما»، مصدر مذكور، 1§، ص.54.

لكن، هلَّا تنسجم ملكة التذكُّر مع ملكة النسيان؟ يبدو«إذًا، أنَّ منتهى الإشكال هو أن نفهم كيف للنسيان والذَّاكرة أن يتوافقًا. إنَّما بين النسيان والذَّاكرة فرق جينالوجي. وهو أنَّ الأوَّل اقتدار أصلي، في حين أنَّ الثَّانية متفرِّعة، مخصوصة وعلاوة على ذلك متأخِّرة. وذلكم هي المفارقة، وهوأنَّ الطَّبيعة، بما هي قوَّة، تحمل تنافرًا، ليس هو بالمرَّة تعارض عنصر إيجابي وعنصر سلبي، وإنَّما هوالفرق بين قوَّتين، مَلَكَتين إيجابيتيْن ومتصالبتيْن. والفعل الجينالوجي، هو بالتالي اشتقاق القوَّة الثانية من الأولى، ومهمَّة تكوين الذَّاكرة»[1]. فالذَّاكرة مثبِّتة مبدعة، وليس في اشتقاق الذَّاكرة من النسيان إضعاف لها، وإنَّما هو بالأحرى تعبير عن مقدرة إبداعيَّة، مقدرة التفلُّتِ والعتق الذَّاتي. وليس في الانشداد إلى المقبل ما يفيد انحباسًا مدفوعًا إليه ذاتيًّا في أفق مشروع محدَّد سلفًا. وإنَّما بضدِّ ذلك، ثمَّة عمل للإنجاز إنَّه عمل المُراد: إنَّه وقف من أوقاف إرادة الاقتدار وتجاسرٍ منها على اللَّامنتظر واللَّامرتقب. إنَّ الذَّات المريدة للحياة المتعاظمة تصَّعَّد جانحة نحوهذا الأفق من الفعل الذي لا يقوى عليه عموم البشر، وإنَّما خاصَّتهم التي اصطفتها قوى الطَّبيعة والتَّاريخ.

إنَّ الجَمَلَ وقد تجشَّم عناء الأثقال التي تزر وزر الرُّوح المتعب في عصر الحداثة يحتاج أيَّما احتياج إلى تقوية ذاكرته. وإذا أناخ الجمل واستراح فقد ختم بصبره قوَّة تجلُّد ما. «وهكذا شكَّل لنفسه ذاكرة، وهوما يتطلَّب كثيرًا من الزمن أوحقبة طويلة ما قبل تاريخيَّة»[2]. نستنتج ممَّا سبق بيانه دخول الذَّاكرة في صراعٍ مع النسيان. وهوصراع حمَّال لنزوع الأثر البشري (الفنِّي[3] والأخلاقي خصوصًا) إلى الخلود والتأبُّد.

رابعًا، صراع الذَّاكرة مع النسيان

ما هي الدِّلالات الممكنة لهذا الصِّراع؟ وما هي قواه ومفاعيله؟ وما الحاجة البشريَّة إلى النسيان؟ وهل هي حاجة الفرد أم الجماعة؟ وهل يقوى الإنسان حقًّا على المضيِّ في الحياة وفي اللَّحظة القائمة دون نسيان؟

تتمثَّل فضيلة النسيان في تحرير الذَّاكرة البشريَّة من الرُّعب من وِزْرِ المنصرم أو من

(1) **Clair, Éthique et humanisme**، مرجع مذكور، ص.121.
(2) المرجع نفسه، ص.133.
(3) انظر فكرة التأبُّد ومنزع الأثر إلى الخلود لدى: **Valadier, Nietzsche (Cruauté et noblesse du droit)** مرجع مذكور، ص.30.

القنوط من المُقْبِلِ. ويمكن أن نحدِّد في صراع الذَّاكرة مع النسيان وطموح الأثر إلى الخلود الدّلالات الثلاث التالية: نفسيَّة وفكريَّة وتاريخيَّة. ولكلٍّ منهنَّ حاجة من ذات معدنها تقتضي، بلا ريب، قوَّة ذات مفعول لإمكان التوازن والتآلف بين الذَّاكرة والنسيان. بل، إنَّ الذَّاكرة تنسلخ من النسيان والنسيان ينسلخ من الذَّاكرة.

فبشأنِ الدَّلالة الأولى، وهي نفسيَّة تتعلَّق بمستطاعِ الذَّات تجاه ذاتها. بل، إنَّ توق النَّفس البشريَّة إلى السَّعادة تجعل مقدار المعرفة بالذَّات رهن التطلُّع إلى السَّعادة أو نيلها. وبالتالي، «لا يشكِّل ما نعرفه عن أنفسنا، وما احتفظت به ذاكرتنا أمرًا حازمًا بمقدار ما نتصوَّر من أجل سعادتنا»[1]. ويقتضي ذلك من الذَّاكرة أن تتمرَّس على نكران للذَّات ولومؤقَّتًا. بل، وأن تحبس ملكة الفضول المعرفي. إلَّا أنَّه يحدث أحيانًا أن تشكِّلِ الذَّاكرة ولا تنهض للعملِ. ممَّا يوقع الإنسان أحيانًا في الكذب. لأنَّ عدم القدرة على التذكُّر الحادّ قد يتزامن مع رغبةٍ في النسيان. فتقعِ النَّفس البشريَّة في فضح سريرتها (بالمعنى الخلقي للكلمة) إذْ يقتضي الكذب قوَّة تذكُّر مقدار اقتضاء المقدرة على النسيان. وبشأنِ هذه الحركة التناوبيَّة اللَّازمة للتوازن النَّفسي فيما وراء العُهْدَة الأخلاقيَّة للمجتمع، يكشف نيتشه عن مخاطر قصور الذَّاكرة أحيانًا. حيث يقول: «ولا يندر اليوم أيضًا أن يلاحظ بعض المسافرينِ إلى أي حدٍّ ينزع الإنسان المتوحِّش إلى النسيان، يهلوس ذهنه بعد تركيز قصير تقوم به الذَّاكرة، الشيء الذي يؤدِّي به إلى الكذب وقول السَّخافات من جرَّاء تواني الذَّاكرة»[2]. فما هي الخاصِّيَّة التي ينسبها نيتشه إلى النسيان؟

إنَّه يرفض أن يكون عمل ملكة النسيان من أجلِ عطالةٍ. لأنَّ النسيانِ لا يوقف الحركة. بل، إنَّه بخلاف ما قد يُفْهَمُ خطأً، هوموجِّهٌ للحركةَ بما يجعل منها متملِّكة لخاصِّيَّة الفعل الفعَّال. إذْ لا ينبغي أن تُفْهَم رابطة التناسب بين الذَّاكرة والنسيان على أنَّها رابطة قوى ارتكاسيَّة بأخرى فعَّالة. فكلاهما فعَّال، وعلى النَّحوالذي يحوزه لصالح استمرار الإنسان في الحياة وتحرير ذاته من كلِّ ورطةٍ أوقدرٍ أوسلطان مفاجئ. يعرِّف نيتشه ما تتوفَّر عليه قوَّة النسيان من طاقةٍ كامنةٍ. وفيها يقول: «فليس النِّسيان مجرَّد vis inertiae ((قوَّة عطالة))[3]، كما يعتقد السَّطحيون، بل بالحريِّ هوملكة ردع فاعلة، موجبة بأدقّ معنى

(1) نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، §52، ص.67.

(2) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته (**كتاب العقول الحرَّة**)، ج.1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرق، بيروت- لبنان/ الدَّار البيضاء-المغرب، 1998، §12، ص.22.

(3) ورد في تعريب المسكيني فقط العبارة اللَّاتينيَّة **vis inertiae** في المتن ثمَّ همَّش بالرَّقم 6: «قوَّة عاطلة»، انظر، نيتشه، **في جينالوجيا الأخلاق**، المقالة الثَّانية: «الذَّنْبُ»، «الضَّميرُ المُتْعَبُ» وما جانس ذلك، مصدر مذكور، §1، ص.81.

الكلمة، وإليها علينا أن نعزو أنَّ ما نعيشه فحسب، ما نجرِّبه، ما نمتصُّه في دواخلنا، هو، في حالة الهضم (وحقيق بالمرء أن يسمِّيه «الهضم بالنَّفس»)، ليس أكثر بروزًا في الوعي من السَّيرورة ذات الثنايا الألف، التي بها يجري غذاؤنا الجسدي، ما قد يسمَّى «الالتهام بالجسد»»[1]. فما هي القوى المتصارعة؟ وهل يتمثَّل مفعولها في تبادل النَّفي أو في تبادل ممكنات الاستقواء؟

ليس الصِّراع بين الذَّاكرة والنسيان صراعًا لتبادل النَّفي. وعليه، فهو غير سلبي. ويُرَدُّ ذلك إلى اشتغال قوى التطاحن تناوبيًّا وتزامنيًّا أحيانًا ومتواترة أحيانًا أخرى ومتعاقبة من أجلِ استقواء الإنسان إلى ما يمكن أن يكون به أرقى وأقدر. فالقوَّة النَّفسيَّة اللَّازمة هي الطَّبع الصَّارم والصَّبور والذي يقتدر على العفوعند المقدرة والقسوة عند اللُّزوم. وفيما وراء سلوكيات الاضطغان تكتسب الذَّات البشريَّة القدرة على زحزحة ذاتها من الفعل إلى عدم الاكتراث بردِّ الفعلِ من موقع اقتدار الإرادة. بل، حتى «ضغينة الإنسان النَّبيل ذاته، متى طرأت عليه، إنَّما شأنها أن تحدث وتنطفئ في محض انفعال وعلى عجلٍ، فهي بذلك لا تسمِّم [أحدًا]: بل هي في ذات المرار لا تطرأ أصلًا، حيث ما هي عند الضُّعفاء والعجَّز شيء لا يمكن دفعه. ألَّا يستطيع أحدٌ أن يأخذ أعداءَه وهزائمَه وحتى مساوئه مأخذ الجدّ لمدَّةٍ طويلة[2] -تلكمُ أمارةٌ على الطَّبائع العارمة والتامَّة، تلك التي تفيض منها قوَّة تشكيليَّة، متجدِّدة، شافية، وحتى باعثة على النسيان»[3]. وانطلاقًا من الحاجة إلى النسيان، يحتاج الإنسان في ضميره الأخلاقي والنَّفسي إلى معالجة وعوده التي قطعها لغيره على نفسه أو لنفسه على نفسه. فالجهد على النسيان هولزوم ما يلزم لتهيئة الذَّات نفسها على نكث العهد. وما القوَّة النسيَّة قوَّة إلَّا بفعلها في الطَّبيعة البشريَّة لتتحلَّل النَّفس البشريَّة من ارتهانها الأخلاقي في وعدٍ قطعته سلفًا. فمفعول النسيان هوالتقليل من وزرِ تأنيب الضَّمير الأخلاقي. ذلك ما نتبيَّنه من خلال قول نيتشه: «أن نربِّيَ حيوانًا، يحقّ له أن يعد الوعود -أليس ذلك تحديدًا هوتلكم المهمَّة المفارَقة ذاتها، التي وضعتها الطَّبيعة لنفسها فيما يتعلَّق بالإنسان؟ أليس ذلك هوالمشكل المخصوص للإنسان؟... أمَّا أنَّ هذا المشكل هو إلى حدٍّ كبير قد حُلَّ، فذلك ما ينبغي أن يظهر بأكثر مدعاة للعجب عند من يعرف

(1) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ص ص. 81-82.

(2) أنظر: Challaye (Félicien), **Nietzsche**, éd. Mellottée, col. les philosophes, Paris, p.91, (s.d.)

(3) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: «الخيّر والشرّير»، «الكريم واللَّئيم»، مصدر مذكور، §10، ص. 61.

كيف يقدِّر حقَّ قدرها القوَّة الفاعلة عكسًا، قوَّة النسيان»[1]. ولتتفعَّلنَّ قوَّة النسيان على النحو الكافي لصدِّ تواتر الذكريات وفلتانها إلاّ بمعاضدة الوعي العقلاني.

أي إنَّه لا بدَّ من لحظة نفسانيَّة، يكون معها الوعي المألوف مقتدِرًا على تعليق مؤقّت لعلاقة المرء بالعالم. إنَّ قوَّة حبس الوعي على نحوٍ مؤقّت وربَّما فجائي أحيانًا هي الشَّميلة التي تجعل من بداءة الصِّراع وقواه مستغلّة كلّها في انسجامٍ ومأمول النَّفس البشريَّة من عيش اللَّحظة عيشًا رضيًّا هنيًّا، ولو إلى حين. وعليه، «فأن نوصد لبعض الوقت أبواب الوعي ونوافذه؛ أن نظلَّ في فسحة من الصَّخب والعراك الذي يعتري[2] العالم السُّفلي لأعضائنا، مع وضدٍّ بعضها؛ قليل من الصَّمت، قليل من (الصَّفحة البيضاء)[3]، حتى ينفسح المكان مرَّةً أخرى للجديد، وقبلًا لوظائف وموظَّفين أكثر نبلًا، للتدبير والتكهُّنِ والتقدير (وذلك أنَّ جهازنا العضوي مهيَّأٌ بشكلٍ أوليغارشي) -تلكم هي، كما قلنا، فائدة النسيان النَّشط، حارس الباب بوجهٍ ما، حافظ النِّظام النَّفسي والدِّعة واللَّياقة»[4]. ومتى تعلَّق الأمر بمستطاع الوعي العقلاني، فإنَّ للنسيان أيضًا دلالة فكريَّة.

إنَّ هذه الدَّلالة الثانية الممكنة لرابطة الصِّراع وقواه هي من معدنِ الفكر. ويعني الفكر المقدرة على النَّظر والحسبان واحتساب الأمور وتقدير العواقب. فالفكر الذي يمكنه أن يربو ويتمدَّد في ظروف معيّنة، هوعينه مُطالَبٌ في فضاء صراعِ الذَّاكرة والنسيان على ممارسة التقلُّصِ والانكماش متى لزم الأمر ذلك. وهذا يعني أنَّ القوى المتطاحنة بين تدفُّق خانات الذَّاكرة وصورها من جهةٍ واقتضاء التجاوز، فالنسيان من جهة ثانية قادرة وفيما وراء التنافي أوالتسالب على تحطيم الفكرة بمقدرة الإرجاء حدَّ النسيان. صحيح أنَّ الفكرة النَّظريَّة جميلة وخاصَّة في الفلسفة. إلَّا أنَّ مكائد الأقدار وعنفها لتلزمنا في أكثر من موضعٍ بحبسِ الفكرة أو بتصريفها على أنحاء المجاز والاستعارة والتمثيل. لأنَّ الواقع، يكشفُ حقيقةً أنَّه «ربَّما لا يستطيع الإنسان نسيان أي شيء. إنَّ عمليَّة النَّظر والمعرفة هي جدُّ معقَّدة حتى يكون ممكنًا للشيء أن يمَّحي بالكامل من جديد»[5]. فما الفكر إذًا إلَّا

(1) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الثَّانية: «الذَّنْبُ»، «الضَّميرُ المُتْعَبُ» وما جانس ذلك، 1§، ص.81.

(2) وردت في النص يعتور.

(3) ورد في تعريب المسكيني فقط العبارة اللَّاتينيَّة **tabula rasa** في المتن ثمَّ همَّش بالرَّقم 4: «الصَّفحة البيضاء»، انظر، نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الثَّانية: «الذَّنْبُ»، «الضَّميرُ المُتْعَبُ» وما جانس ذلك، مصدر مذكور، 1§، ص.82.

(4) المرجع نفسه.

(5) **Le livre du philosophe**: **études théorétiques**, trad., int. et notes par Angèle Nietzsche, KREMER-MARIETTI, GF, Paris, 1991, §66, p.64.

تعتيمًا على حقيقة الدَّرجة الصِّفر من الحياة. وكلَّما سيق بالإنسان إلى مثلِ هذه الدَّرجة، إلَّا واستقوت لديه مطامح الحياة نفسها، بل، وربَّما حتى معاذيرها الفكريَّة. إذْ إنَّ مثل هذه الوضعيَّات القصوى التي يُساقُ إليها الإنسان عنوةً، إنَّما هي من صلفِ اللَّحظة ومارجي الحياة. وبالتالي، كان لا بدَّ من درء مفاسدِ السَّعادة. ولو باختلاس وهم السَّعادة ومن حيث مواطن اللَّاعطاء. وهي مواطن عاصرها نيتشه في القرن التَّاسع عشر ميلادي ولا تزال قائمة إلى يومنا. هاهنا لا مفرَّ من النسيان. يستنتج نيتشه: «بذلك قد نرى للتوِّ بأيِّ وجهٍ ليس يمكن أن يكون ثمَّة سعادة ولا صفاء ولا رجاء ولا فخار ولا حاضر من دون نسيان»[1]. فما هي القوَّة الفكريَّة المفترَضة هنا؟ وما هومفعولها؟

تتمثَّل هذه القوَّة في تفعيل المرء أحيانًا لسلطة المتساويات المحدثة، أي غير المتساوية عادةً. ونعني أنَّ النسيان يجنح أحيانًا إلى القبول بالعودة طواعيةً[2] إلى الدَّرجة الصِّفر ومن دون أن يقوده غيره إليها. فعلى الإنسان أن يهدِّم ما اجتهد في بنائه. وذلك مفعول قوَّة بشريَّة غير عاديَّة. بل، ولا نظير لها في نفسيَّة أهل السُّوقة وأخلاقيَّات السَّفلة. وبشأن محوٍ كلِّيٍّ لما أنجزه المرء بيديه يرى نيتشه أنَّه «ربَّما لا يكون الإنسان قادرًا على نسيان أيِّ شيء. إنَّ عمليَّة الرُّؤية والمعرفة كثيرًا ما تكون جدُّ معقَّدة حتى يكون من الممكن محوها من جديد بالكامل؛ بمعنى آخر، كلُّ الأشكال التي أُنتجت مرَّة بالدِّماغ والجهاز العصبي تُستعادُ لاحقًا في كلِّ مرَّة. إنَّ نفس النشاط العصبي ينتج مجدَّدًا الصُّورة نفسها»[3]. إذًا، يتعلَّق الأمر بتأسيس الإنسان والقبول بتدرُّبه على ممارسة تهافت بنايته بذاته. إذْ إنَّ بعض الأعمال البشريَّة، أي الآثار التَّائقة إلى الخلود، قد تقتضي ذلك. هنا «ينبغي النسيان، لإمكان فعل الإنسان، عليه أن يُعَرِّضَ نفسه للخطإ، وأن يتحدَّى الموت»[4]. فما الحدُّ الذي يكون به الموت موتًا في المؤجّل غير ميزان اللَّحظة الزَّمنيَّة الرَّماديَّة التي يمكن

(1) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الثَّانية: «الذَّنْبُ»، «الضَّميرُ المُتْعَبُ» وما جانس ذلك، مصدر مذكور، 1§، ص.82.

(2) وهي في الواقع كرهًا لا مردَّ له.

(3) - Nietzsche, **Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874)**, **OPC**, II×, textes et vriantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Pierre RUSCH, Mayenne, 17 mai 1990, 19[82], p.200, (nouv. éd. chez Gal. /**nrf**, Paris, 1982-2008).

(4) - Bourdil (Pierre-Yves), «Introduction» à la **Seconde considération intempestive (De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie 1874)**, trad. Henri ABERT, int., bib. et chr. De Pierre-Yves BOURDIL, GF /Flammarion, Paris, 1988, p.18, (pp.5-67).

بمقتضاها للمرء وقد سكنه التطلّع إلى التفلُّت من اللَّحظة الرَّاهنة. وعليه، يتَّصل الصِّراع بين الذَّاكرة والنسيان بأفق التاريخ.

وأخيرًا، فإنَّ الدّلالة الثَّالثة، وهي التاريخيَّة تتمثَّل في تطلُّع الإنسان إلى لحظةٍ من التاريخ مغايرة لما سئم من لحظات تاريخيَّة لا وُسْعَ له بتذكّرها ولا وُسْعَ لها هي بحضن الكائن وأرض الكينونة.

حقًّا، إنَّه لمن أعنف لحظات التاريخ شعور المرء أحيانًا بأنَّه لا مفرَّ من الهروب إلى أفق تاريخي مستحدث. ذلك أنَّ كدرًا تاريخيًّا يُضَيِّق على الإنسان أحيانًا الحياة والشُّعور بالحياة، قد يلزمه بانتهاك حدود اللَّامرتقب حتى في خيلائه الزَّمنيَّة. لذا، يمكن الحديث في فضاء الصِّراع بين الذَّاكرة والنسيان عن متاهات التاريخ والعسر التاريخي وعروج التاريخ.

وربَّما يكون من العنف بمكان أن يحتبس لدى المرء النَّظر في التاريخ والشُّعور بالألفة معه. وهو ما قد يقضُّ مضجع الإنسان وهناء اللَّحظة التاريخيَّة المعيشة. يقول نيتشه: «الوظيفة الدِّماغيَّة التي تُعاني أكثر من غيرها من النَّوم هي الذَّاكرة: ليس لأنَّها تتوقَّف كلِّيَّة،- بل لأنَّها تجد نفسها وقد تمَّت العودة بها إلى حالة من النَّقص تذكرها بما كانت عليه، أثناء النَّهار وأثناء حالة اليقظة، لدى كلّ أفراد الأزمنة الأولى للإنسانيَّة. بما أنَّها تعسُّفيَّة وغامضة فهي أبدًا تخلط الأشياء بارتكازها على التماثلات العابرة»[1]. هكذا، إذًا تجنح الذَّاكرة البشريَّة إلى حبك رسم خطاطة ممكنة للتاريخ تستظلُّ بها أوهي تبحث عن ضالَّتها فيها ما أن يتعارض المدرَك سلفًا من أحداث التاريخ الجسام مع اللَّامرتقب واللَّامرغوب فيه أو حتى مع فجائيَّة اللَّامفكّر فيه.

صحيح أنَّ المرء يدرك عسر استقامة التاريخ، وفعل العروج وأهل العرج في التاريخ وتوجيه التاريخ وصقل التاريخ وكنس التاريخ... إلَّا أنَّ الحسّ التاريخي لدى الفيلسوف الجينالوجي لا يعفيه من المقاومة. إنَّ الجهد من أجلِ الحقّ في التاريخ وبناية التاريخ على الاستقامة... كلّها مفاعيل قوَّة الحس التاريخي الذي تولّده فينا حقيقة أفعال الحس التاريخي التي نقع فيها لتوجيه الضعفاء وصغار النُّفوس وجهة التاريخ أحيانًا. لكن، المقدرة على النسيان وتعاطيه هما حصانة الإنسان المتعافي بحسّه التاريخي والفلسفي

(1) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرّة)، ج.1، مصدر مذكور، §12، ص.22.

وعمله الجنالوجي. إنَّه مدرِكٌ لحقائق التاريخ وقواه ومآثرها داخل أوسع آفاق التاريخ عينه: الصَّيرورة. فالكلّ صائر ومتصيّر إلى ما نحوه صائر. وهذا ما لا يقوى على ردِّه ذوي الخُلُق الحابس للأمراض النَّفسيَّة. وعمومًا، «ليس بوسع النسيان النيتشوي وتأكيد براءة الصَّيرورة والـ«نعم» للمقبِلِ أن يجعلوا من أنفسهم قَابِلِينَ للفهم، بالنتيجة، إلَّا في مسار تاريخي من التذكُّر بطيء ومتجاوز، على الصَّعيد التقني-الطَّاقي، كلّ تعارض بين الفعَّال والارتكاسي»[1]. ففيم تتمثَّل قوَّة الصِّراع في منحاه التاريخي؟

إنَّ قوَّة القدرة على الطَّمر والبعث. فالإنسان المقتدر بإرادته والمتملّك لأدوات العمل الفلسفي النَّظري ومغالبة النَّفس من محاكاة السَّقطة هوالذي يقوى في آنٍ على طمرِ ما انصرم ولا ضرورة لاستعادته. بل، لا بدَّ من قوَّةٍ نفسانيَّة وبعث ما هوتأهيل للمرء، فمنه متعة الحياة واللَّحظة التاريخيَّة. فثمَّة إحساس عميق أحيانًا بأنَّ كلّ المعايير والقيم والمفاهيم تحتاج تجاوزًا لا عهد للذَّات بالتجاسر عليها. ومع ذلك، فإنَّ مفعول قوَّة الصِّراع بما هي قوَّة فعل فعَّال تتطلَّع إلى العتق من أسرِ اللَّحظة التاريخيَّة وما لفَّها من قيم. وإنَّ خيلاء المرء وما أودعه فيها الحس التاريخي من طموح وتطلُّع إلى الأفضل لَتُمَثِّل مواساة ذاتيَّة. وعليه، «فالإنسان يتحرَّر إذن، إذ يعي أنَّ ألمًا في ذاته وأنَّ تعالي الخير والجمال والقداسة ليست سوى تعالٍ ظاهر أسقطه الإنسان الذي نسي ما هوعليه بالحقيقة. وليس هذا الوعي مجرَّد تفكير، بل يعني بالأحرى انتصارًا على نسيان طويل الأمد واستعادة جميع النَّزعات الحيويَّة باتجاه التَّعالي داخل الحياة ذاتها»[2]. فهذه القوَّة التي كشف عنها فنك تتواءم وقوَّة حدَّدها برغسون لإمكان تعافي اللَّحظة التاريخيَّة. فممَّا يسهم في تنفيس الذَّاكرة البشريَّة وعمل النسيان عضُدًا لها، هومفعول الدِّماغ البشري في العادة الحركيَّة التي ينشئها الإنسان لأوَّلِ وهلة أو هو يستحدثها ببعثٍ. فما نُقِش في جهاز الدِّماغ يشكِّل سندًا للتآلف مع مستلزمات عروج التاريخ طوعًا أوكرهًا. يقول برغسون إنَّ «الدراسة الأكثر عمقًا لمختلف أنواع نسيان الكلام تدلّ تمامًا على استحالة تشبيه الذكريات بالكليشهات أو بالمسجلات الصَّوتية المتموضعة في الدِّماغ: وأرى أنَّ الماضي لا يحتفظ بصور الماضي؛ إنَّه يختزن فقط العادات الحركيَّة»[3]. فما الذي يمكننا استخلاصه في هذا المقام إذًا؟

---

(1) **Beardsworth, Nietzsche**، مرجع مذكور، ص.121.

(2) فنك (أويغن)، **فلسفة نيتشه**، تعريب إلياس بديوي، منشورات وزارة الثَّقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص.65.

(3) برغسون (هنري)، **الطاقة الروحيَّة**، تعريب علي مقلَّد، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط.1، بيروت، 1991، ص.68.

خاتمة

مسألة الجينالوجيا النَّقديَّة ذات مغارس فلسفيَّة تجعل منها من أكثر أدوات الفعل الفلسفي النيتشوي عزمًا. ولقد بيَّنَّا كيف تتدبَّر الجينالوجيا بما هي قوَّة «نقد جذري»[1] لوازم فلسفيَّة تتيح للنَّاقد الإقامة الفكريَّة في فضاء «البهجة المأساويَّة»[2]. إنَّ قوام هذا الفضاء هوحقيقة إيجابيَّتَيْنِ أساسيَّتيْنِ في مفعول النَّقد الجينالوجي.

الإيجابيَّة الأولى شموليَّة ما يطاله عمل الجينالوجيا في مستوى حدودها وأشراطها وأنسابها. وهنا يتعيَّن العنصر الإيجابي في إيجابيَّة تقويم القيم بما يؤمِّن فرزها على قاعدة الفرقان بين الوضيع والرَّفيع منها. وأمارة الإيجابيَّة هوكيف كشفت الجينالوجيا في آنٍ عن موجبات الفعل الممسك بالنشأة الأولى وعاضدت مستلزمات هذا الكشف وتبعاته بإقرار النسيان قوَّة بشريَّة متفعِّلة لزومًا لإمكان التجاوز واستمرار الحياة الخلَّاقة. ففي الواقع «من لا ينسى شيئًا، لا يخلق شيئًا»[3]. فمن يقوى على نسيان النكاية بكبرى النُّصوص الفلسفيَّة في التاريخ؟ ومن يقوى على نسيان مَنْ عرج بالتاريخ إلى غير وجهةِ الحقّ؟ وفي هذا السياق يخبرنا نيتشه بما يهتزُّ له الفكر أحيانًا. وفي ذلك يقول: «من يتذكَّر أنَّ الطَّبعة الأولى لكتاب شوبنهاور: العالم كإرادة وكتمثُّل ((...)) قد أُلقيت في النفايات. لا ضير في أن يعتقد أحدهم بأنَّ هذه الأشياء محكومة بقدرٍ خاص.((...)) إنَّها بالحريِّ أقوى من قوَّة الحقيقة»[4].

أمَّا الإيجابيَّة الثانية فتتمثَّل في تملُّك العقل الفلسفي أدوات النَّظر في كوامن النَّفس البشريَّة وأقنعتها الأخلاقيَّة كلَّما تعلَّق الأمر بضرورة تعاطي النسيان لحظة مثولنا (ولا مفرّ) أمام طموحات بعض الآثار البشريَّة إلى الخلود. وهذا ما يمكن اعتباره عمل المصرنة. فكيف للأثر البشري العظيم أن يؤمِّن مصرانيته؟ وهل هومعتلّ بذاته أم محتاج لغيره حتى يكون؟

الإيجابيَّة الفلسفيَّة إذًا، لعملِ الجينالوجي النَّاقد هي إماطة اللِّثام عن العظيم المعتلّ بذاته غير المعتلّ بغيره. وذلك هوالمصير الجبري لكلِّ أثر عظيم. لكن، العظيم المتشامخ

(1) انظر أيضًا حدَّة النَّقد في الفلسفة الألمانية مع نيتشه في: Reboul, **Nietzsche critique de Kant**، مرجع مذكور، ص.153.

(2) Haar (Michel), **Nietzsche et la métaphysique**, Gal. /**tel**, Paris, 1993, pp.222-223.

(3) Bourdil, ‹**Introduction**› **à la Seconde considération intempestive**، مرجع مذكور، ص.18.

(4) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر مذكور، ص.44.

يفرض علينا تراجيديَّة حادثة: أن نتموقع بين حبّ الأثر والتعلُّق به من جهةٍ، والرَّغبة في نسيانه والتفلّت منه من جهةٍ ثانية. و«إذا كان بوسع الإنسان أن يتخلّى عن ألوهية باختياره، فقد راهن على أن تكون أريس، الإلهة الكاملة للنسيان، مفضّلة بلا ريب على أروس نفسها، الحب، لأنَّها تمكِّنه من أن يفلت من وضعيته»[1].

وبالنتيجة، فإنَّ فضيلة النسيان هو ألَّا يُكرَهَ المرء على أن يكون كليمًا للأصمّ، وألّا يبالي ما إذا كان مصيره عرضةً للتَّلف والنسيان. وهذا، بعد أن بات مسلَّطًا على الفكرة الفلسفيَّة المقاومة من أجلِ التحرُّر بدل الجهد من أجلِ النسيان. ومردُّ ذلك أساسًا هو أنَّه «من النَّادر أن تنتج البشريَّة كتابًا جيِّدًا تكون فيه أنشودة الحقيقة والبطولة الفلسفيَّة مغمورة بالحرِّيَّة الشَّجاعة، ومع ذلك فإنَّ استمرار هذا الكتاب أوتلفه ووقوعه في النِّسيان خاضع للصُّدف البائسة، لانغلاق الأفكار المفاجئ، لتشنُّجات وتعارضات يحكمها التَّطيُّر، إنَّ استمراره خاضع حتى في نهاية المطاف ليدٍ أرهقتها الكتابة أو للديدان وللمطر»[2]. فهل يمكن للجينالوجيا النَّقديَّة بما هي تقويم وتشخيص للنشأة الأولى أن تقبلَ بتعاطي نسيان أنَّ الأثر الطَّموح إلى الخلود مهدّد قدريًّا بعملِ الأرض وحركة الدِّيدان.

(1) Bourdil, «Introduction» à la Seconde considération intempestive. مرجع مذكور، صص.15-16.

(2) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، صص.44-45.

المصادر والمراجع

- **أولًا: باللّسان العربي**

1. المصادر:

▪ **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.2، بيروت، 1983.

▪ **إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرَّة)**، ج.1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرق، بيروت-لبنان/ الدَّار البيضاء-المغرب، 1998.

▪ **العلم الجذل**، تعريب سعاد حرب، طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، توزيع المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.1، بيروت، 2001.

▪ **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع ، ط.2، بيروت، 1983.

▪ **في جينالوجيا الأخلاق**، تعريب وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمَّد محجوب، دار سيناترا، ط.1، تونس، 2010.

▪ **ما وراء الخير والشَّر (تباشير فلسفة للمستقبل)**، تعريب جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي-بيروت والمؤسَّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار-بئر مراد رائس/ الجزائر، ط.1، 2003.

2. المراجع:

▪ ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد1، دار صادر، ط.6، بيروت، 1997، (15.ج.).

■ برغسون (هنري)، **الطاقة الروحيَّة**، تعريب علي مقلِّد، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط.1، بيروت، 1991.

■ دولوز (جيل)، **نيتشه والفلسفة**، تعريب أسامة الحاج، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.1، بيروت، 1993.

■ الشَّابِّي (نور الدِّين)، **نيتشه ونقد الحداثة**، دار المعرفة للنَّشر، سلسلة أطروحات، تونس، 2005.

■ فنك (أويغن)، **فلسفة نيتشه**، تعريب إلياس بديوي، منشورات وزارة الثَّقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974.

■ فوكو(ميشال)، **حفريات المعرفة**، تعريب سالم يفوت، المركز الثَّقافي العربي، ط.2 منقَّحة، بيروت/ الدَّار البيضاء، 1987.

■ **جينالوجيا المعرفة**، تعريب أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنَّشر، سلسلة المعرفة الفلسفيَّة، ط.1، الدَّار البيضاء، 1988.

■ العيَّادي (عبد العزيز)، **ميشال فوكو(المعرفة والسُّلطة)**، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتوزيع، ط.1، بيروت، 1994.

- ثانيًا: باللّسان الأعجمي

1- المصادر:

■ **Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874)**, **OPC**, II*, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Pierre RUSCH, Mayenne, 17 mai 1990, (nouv. éd. chez Gal./**nrf**, Paris, 1982-2008).

■ **Fragments posthumes (Automne 1885-automne 1887)**, **OPC**, XII, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Julien HERVIER, Plessis-Trévise, 12 octobre 2007, (nouv. éd. chez Gal./**nrf**, Paris, 1982-2008).

▪ **Humain, trop humain (Un livre pour esprits libres) 1, OPC**, III, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, imprimé à Mayenne, 7 janvier 1988, (nouv. éd. chez Gal./**nrf**, Paris, 1982-2008).

▪ **Le livre du philosophe : études théorétiques**, trad., int. et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, GF, Paris, 1991.

▪ **Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir)**, **OPC**, VII, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, trad. Cornélius HEIM, Isabelle HILDENBRAND et Jean GRATIEN, Plessis-Trévise, 3 juillet 2006, (nouv. éd. chez Gal./ **nrf**, Paris, 1982-2008).

2- المراجع:

▪ Beardsworth (Richard), **Nietzsche**, éd. Les belles lettres, col. Figures du savoir, Paris, 1997.

▪ Blondel (Eric), « Critique et généalogie chez Nietzsche ou Grund, Untergrund, Abgrund », in **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, dossier : **La critique après Kant**, n°2, Paris, avril-juin 1999, (pp.199-210).

▪ **Nietzsche (Le corps et la culture : La philosophie comme généalogie philologique)**, PUF, col. Philosophie d'aujourd'hui, 1ère éd., Paris, 1986.

Boudot (Pierre), **L'ontologie de Nietzsche**, PUF, col. SUP, Paris, 1971.

▪ Bourdil (Pierre-Yves), **«Introduction» à la Seconde considération intempestive (De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie 1874)**, trad. Henri ALBERT, int., bib. et chr. De Pierre-Yves BOURDIL, GF/Flammarion, Paris, 1988, (pp.5-67).

■ Challaye (Félicien), **Nietzsche**, éd. Mellottée, col. les philosophes, Paris, (s.d.).

■ Châtelet (François, sous la dir. de --), **Histoire de la philosophie, t. 3 (de Kant à Husserl)**, Lib. Hachette, Paris, 1979, (1973 pour l'éd. Originale, Marabout, Belgique).

■ Clair (André), **Éthique et humanisme (Essai sur la modernité)**, Cerf, Paris, 1989.

■ Corman (Louis), **Nietzsche psychologue des profondeurs**, PUF, Paris, 1982.

■ Delesalle (Jacques), **Liberté et valeur**, Publication Universitaire Louvain, col. Essais philosophiques, Louvain, 1950.

■ Delruelle (Edouard), **Métamorphoses du sujet (L'éthique philosophique de Socrate à Foucault)**, éd. De Boeck, col. Le point philosophique, 3ème tirage, Bruxelles, 2005.

■ Farrell-Krell (David), **Infectious Nietzsche**, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

■ Granier (Jean), **Nietzsche**, PUF, col. Que sais-je ?, 5ème éd. Delta, Paris/Jdeidet-el-metn (Liban), 1996, (1982 pour la 1ère éd.).

■ Haar (Michel), **Nietzsche et la métaphysique**, Gal./tel, Paris, 1993.

■ Heidegger (Martin), **Nietzsche II**, trad. Pierre KLOSSOWSKI, Gal./**nrf**, col. bib. de philosophie, Paris, 1989, (1971 pour la 1ère éd., 1961 pour l'éd. allemande).

■ Jaedicke (Christian), **Nietzsche (Figures de la monstruosité, Tératogrophies)**, L'Harmattan, col. L'Art en bref, Paris, 1998.

■ Laruelle (François), **Nietzsche contre Heidegger (Thèses pour une politique nietzschéenne)**, Payot, Paris, 1977.

■ Lefranc (Jean), **Comprendre Nietzsche**, A. Colin, col. **Cursus**, Paris, 2003.

■ Pautrat (Bernard), **Versions du soleil (Figures et systèmes de Nietzsche)**, Seuil, Paris, 1971.

Reboul (Olivier), **Nietzsche critique de Kant**, PUF, col. SUP, 1ère éd., Paris, 1974.

■ Rey (Jean-Michel), « Nietzsche et la théorie du discours philosophique », in **Nietzsche aujourd'hui ?**, t.1 : **Intensités**, Colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973, (pp.301-321 ; t.1 imprimé en Italie, t.2 imprimé en France sous le titre : **Passion**).

■ Simha (André), **Nietzsche**, éd. Bordas, col. Pour connaître, Paris, 1988.

■ Souchon (Gisèle), **Nietzsche (généalogie de l'individu)**, L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2003.

Valadier (Paul), **Nietzsche (Cruauté et noblesse du droit)**, éd. Michalon, col. Le bien commun, Paris, 1998.

■ Vattimo (Gianni), **Introduction à Nietzsche**, trad. Fabienne ZANUSSI, De Boeck, col. le point philosophique, 2ème tirage, Paris/ Bruxelles, 1999.

القسم الخامس:

النقد الجذري للميتافيزيقا

سؤال الروح عند هايدغر- مقاربات دريدا

الدكتور عماد نبيل - لندن

مقدمة

يمثل كتاب الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا «في الروح، هايدغر والسؤال»[1]، واحدًا من أهم الأعمال التي صدرت في العالم الغربي على امتداد النصف الأخير من القرن العشرين ومقتبل القرن الواحد والعشرين. كان صدوره في الفرنسية في أواخر عام (1987)، الوقت الذي كان فيه الحوار والنقاش في أروقة الجامعات الأوروبية والأميركية يدور حول طبيعة مواقف هايدغر الفكرية، وهل تحمل هذه المواقف أي نوع من أنواع الاتساق مع مشروعه المهم لتقويض الأنطولوجيا؟. ومن هنا يمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه شاهد حي على فلسفة هايدغر والتحولات التي أصابتها من جراء العاصفة الرهيبة التي كانت تترك آثارها بشكل ملحوظ على أوروبا بشكل عام وعلى ألمانيا بشكل خاص.

يحاول دريدا في هذا الكتاب-والذي كان بالأصل مشروعًا للمحاضرة التي ألقاها في الجامعة العالمية الفلسفية في باريس في الرابع عشر من آذار/ مارس في عام (1987)- أن يؤكد على الأمر اللاحق وهو أن هايدغر لم يسأل نفسه مطلقًا السؤال التالي«ما هي الروح؟» أو على الأقل، لم يفعل ذلك تحت أي نمط من الأنماط أو أي صيغة من صيغ التساؤل ، وحتى تحت أي نمط من أنماط تطور مسارات الأسئلة الكبرى اللاحقة في فلسفته،على سبيل المثال: «لماذا كان هنالك وجود بدلًا من العدم؟» و«ما هوالوجود»؟ و«ما هي التكنولوجيا»؟ و«بماذا يُدعى التفكير؟». بعبارة أخرى، إن هايدغر على حد تعبير دريدا

(1) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, (The University Of Chicago, 1989).

لم يجعل من «سؤال الروح» واحدًا من أقطاب الأسئلة الكبرى والتي تعرض من خلاله الميتافيزيقا «سؤال الوجود». ولتأييد حجته في هذا الجانب يقول دريدا إن مجمل النقاشات والحوارات التي دارت خلال كتاب هايدغر «مدخل إلى الميتافيزيقيا»: عن «الوجود والصيرورة»، «الوجود والتمظهر»، «الوجود والتفكير»، «الوجود والواجب»، «الوجود والقيمة» لم تتطرق إلى سؤال الروح إطلاقًا أو حتى على الأقل لم تمسه مسًّا خفيفًا.علاوة على ذلك، يؤكد دريدا في هذا الكتاب أن سؤال بماذا تُدعى الروح؟ هوعنوان لكتاب لم يحاول هايدغر مطلقًا أن يكتبه أوحتى التفكير في كتابته ، فكل مناقشات وأطروحات هايدغر عن «الروح» كانت نادرًا ما تأخذ شكلًا أو تتناول في طياتها تعريف ماهية الروح، نادرًا ما كانت تفعل ذلك. وكل ما كان يفعله هايدغر هو أنه يقدم لنا محاولات خجولة لنقش اسم «الروح» (Geist) أوصفتي «الروحي» (geistig) على مجموعة مترابطة من المفاهيم أو الأفكار الفلسفية التي تعود إلى محاولته الشهيرة في تفكيك الأنطولوجيا. وفي الغالب حين يقوم بذلك فإنه يقوم به من خلال تاريخ السياق الفلسفي الأوروبي الممتد من الفيلسوف ديكارت[1] إلى هيغل[2]. بعبارة أخرى، يقوم بذلك فقط من خلال الافتراضات التي سوف يغامر دريدا في تسميتها بالبديهية ، أو بداهة منطقية، أو بداهة شعرية. إن ما هو«روحي»، عند الفيلسوف هايدغر على حد تعبير دريدا، لم يعد ينتمي

---

(1) رينيه ديكارت (1596–1650) فيلسوف فرنسي، يعتبر الأب الشرعي للفلسفة الحديثة، شهرته تكمن في محاولته الشهيرة في الربط ما بين الهندسة والجبر، حيث استطاع وبفضل تلك المحاولة أن يحل العديد من المعضلات والمشكلات الهندسية العويصة بواسطة طريقة المعادلات الجبرية. أما في ما يتعلق في الجانب الفلسفي، فقد استطاع ديكارت، وهنا تكمن شهرته، من أن يقدم لنا تأويلًا جديدًا لمفهوم المادة حيث سمح له هذا التأويل بأن يقوم بتعليل الظواهر الطبيعية عن طريق التوضيحات الميكانيكية. مع ذلك فإن شهرته الفلسفية الحقيقة تأتي من كتابه المهم « تأملات في الفلسفة الأولى» الذي تم نشره في عام 1641 والذي يزودنا ديكارت فيه بالأساس الفلسفي لإمكان قيام العلم.

(2) جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770 – 14 1831) فيلسوف ألماني ، واحد من أكبر فلاسفة المثالية الألمانية. فالتعليل التاريخي والمثالي الذي قدمه هيغل للواقع كان بمثابة ثورة كبيرة في حقول الفلسفة الأوروبية ككل، وكان أيضًا البشير بالفلسفة الكونتنالية والماركسية على حد سواء. لقد وضع هيغل الإطار الفلسفي الشامل أو«النظام»، للمثالية المطلقة ، وكذلك طور علاقة «العقل بالطبيعة»، «الذات والموضوع» في نظرية المعرفة، والتاريخ ، وعلم النفس، و«نظرية الدولة» بطريقة متكاملة.بالإضافة إلى ذلك، قام على وجة الخصوص بتطوير مفهوم العقل أو الروح الذي يتجلى من خلال مجموعة من التناقضات والتعارضات التي تتكامل وتتحد بعضها مع البعض الآخر في النهاية بدون إلغاء أو أقصى أحدهما إلى الآخر. هذه التعارضات والتناقضات تشتمل على تلك التي توجد ما بين الطبيعة والحرية، وبين اللزوم أوالتلازم والتعالي. لقد أثر هيغل في العديد من الفلاسفة والكتّاب من مؤيديه ،على سبيل المثال، شتراوس، باور، فيورباخ، ماركس، فيجوتسكي، برادلي ، ديوي، سارتر، كروتش، كونغ،فوكوياما، ومحمد إقبال وكذلك في منتقديه من أمثال شوبنهاور، شيلينج، كيركيغارد، شتيرنر، نيتشه، بيرس، بوبر، راسل، هايدغر. ومن أهم المفاهيم التي قام بتطويرها في فلسفته هي «الجدل» أو المنطق النظري، «المثالية المطلقة»، «الروح»، «مفهوم السلب»، و«جدلية السيد والعبد» ، «الحياة أخلاقية»، وأكثر أهمية مفهوم «التاريخ».

إلى منظومة المعاني الميتافيزيقية أو المعاني اللاهوتية-الأنطولوجية. فالروح بدلًا من كونها قيمة عليا عند هايدغر تقوم، بالأحرى، بالدلالة على ما يقع وراء محاولة التفكيك، لكنها من وجهة نظر دريدا تظل الينبوع والمصدر الحقيقي إلى أي محاولة تفكيك وإلى أي إمكان تقييم.

من أجل أن يبرهن على صحة حجته تلك - «الروح» ومعانيها وتمفصلاتها- يعرج دريدا بعد ذلك على كتاب «الوجود والزمان»[1] ليقول في هذا الكتاب الذي يعود لهايدغر، ظل معنى «الروح» منغمسًا في نمط من أنماط الغموض الأنطولوجي، إن كلمة «الروح» في هذا الكتاب، تحديدًا، ترتبط بسلسلة من المعاني التي تمتلك ملامح عامة: أن تكون متعارضة مع «الشيء»، مع «التحديد الميتافيزيقي لمعنى الشيئية»، ومتعارضة إضافة إلى ذلك مع «شيئية الموضوع»، أو مع أطروحة «ذاتية الموضوع» كما تم افتراضها مسبقًا بواسطة الفيلسوف الفرنسي ديكارت. إن كلمة «الروح»، عند هايدغر، ليست شيئًا معينًا، الروح ليست جسدًا. إن سؤال «الروح» ليس السؤال الأول في أجندة هايدغر الفلسفية، لأن جل ما كان يطمح به الأخير هو إعتاق وتحرير التحليل الأنطولوجي للوجود هناك في هذا العالم(Dasein)[2]. فالوجود هناك في هذا العالم (Dasein) يجد نفسه وجهًا لوجه مع المهمة المعطاة لتهيئة البحث الفلسفي في سؤال «ما هو الإنسان»؟ وليس سؤال «الروح»، وينبغي لنا أن نتذكر أن هذا السؤال يسبق، كما يؤكد هايدغر بقوة، كل محاولات علم البيولوجي، وكل محاولات علم الأنثروبولوجي، وكل محاولات علم النفس، الواحد يمكن أن يؤكد أن هذا السؤال، عند هايدغر، يسبق حتى كل أنماط دراسة الكائنات والظواهر الروحية أوالفينومينولوجيا، هذا الاسم الذي يعطيه هيغل لعلم النفس العقلاني، والذي انتقده هايدغر لاحقًا كميتافيزيقا مجردة للفهم.

---

(1) الوجود والزمان (1927) هو الكتاب الرئيس والمهم للفيلسوف الالماني مارتن هايدغر. وعلى الرغم من أنه كُتب بعجالة ، وعلى الرغم من أن هايدغر لم يستكمل المشروع المبين في المقدمة، فإنه لا يزال يعتبر العمل الأكثر أهمية الذي اثر بشكلا كبير في الفلسفة في القرن العشرين ، وخصوصًا الفلسفة الوجودية ، الفلسفة التأويلة والفلسفةالتفكيكة. يناقش هذا الكتاب ثلاث أفكار رئيسة هي «الوجود» و»الزمان» و»الدازاين»: الوجود هناك في العالم.

(2) إن كلمة دازاين (**Dasein**) تترجم بالعادة ب «الوجود». لكن هايدغر يقسم تلك الكلمة إلى مقطعين: المقطع الأول (**Da**) ويعني «هناك»، والمقطع الثاني هو(**sein**) ويعني «الوجود»، ثم بعد ذلك يعرف المقطعين ككلمة أوعبارة واحدة « الوجود هناك» أي «الوجود هناك في العالم». وعمومًا فإن هايدغر يعني أيضًا بتلك الكلمة « وعي الإنسان»، « الوجود التاريخي» الذي يتطلع دائما هناك خلف أو أبعد من هنا أو الحاضر. انظر المصدر اللاحق:
Martin Heidegger, **An Introduction To Metaphysics**, (Yale university, 1987), p.9.

إن ما هو على المحك عند هايدغر، طبقًا لدريدا، هو في الواقع، التأكيد على أن «الدازاين» أو الوجود هناك في هذا العالم ليس هوحضور الشيء في المكان المألوف، ولكنه، في الواقع، يتلبس مكانًا مختلفًا تمامًا عمّا يمكن أن يناديه الواحد بمكان أوحيز الاشياء الطبيعية والممتدة في العالم الطبيعي من حولنا. وبالتالي، كونه يحمل الصفة الروحية، فإن «الدازاين» أو الوجود هناك في هذا العالم يكون ذا طابع مكاني، وأن روحانيته تظل أمرًا أصيلًا. فبمقتضى هذه «الروحانية»، فإنه يكتسب صفة وجوده في المكان. إن من غير الممكن تأويل مكانية «الدازاين» أوالوجود هناك في هذا العالم على حد تعبير هايدغر، لأنها ببساطة تظل حالة ملازمة إلى الوجود بمقتضى الوحدة المحتمة بين «الروح والجسد»[1].

علاوة على ذلك، في هذا الكتاب «في الروح، هايدغر والسؤال»، تزودنا إشارة العلامات المقتبسة (« ») على حدّ تعبير دريدا بعامل المراقبة والإشراف ذاته على حركة «الروح» عند هايدغر، عندما لم يعد سؤال المكان هوالسؤال السائد، في هذه المناسبة عند هايدغر، ولكن بدلًا عنه ينبثق «سؤال الزمان». مع ذلك، وعلى الرغم من حركة التشابه المنطقي لتلك العملية، فإن ما هوعلى المحك حقًّا هو ليس هذا التناظر بين مقولتي الزمان والمكان عند هايدغر على حد تعبير دريدا. إن التطورات في هذا الموضوع، الآن، تعود إلى الجذر الحقيقي المتعلق بكلمة «الروح» عند هايدغر، وبشكل أكثر تحديدًا تتعلق بالتأويل الهيغلي عنده لطبيعة ونوعية العلاقة ما بين «الروح» و«الزمان». وبناء على ذلك ، إذا كان الأمر، على حسب ما يدعي هيغل، بأن «التاريخ بشكل أساسي هوتاريخ الروح، انفضاضها في الزمان»[2]، فإن تطور التاريخ، بناء على ذلك، ما هو إلّا محاولة «سقوط الروح»، على حد تعبير هايدغر «داخل الزمان». ولكن السؤال الذي يطرحه دريدا وبقوة هنا كيف يتسنى للروح أن تسقط في الزمان، كيف لها أن تسقط في هذا النظام الحسي الصرف، تسقط في «لاحسية المحسوس»؟ للإجابة عن هذا السؤال يقول دريدا من أجل أن يصبح هذا السقوط أمرًا ممكنًا، فإن ماهية الزمان وماهية الروح كلاهما عند هايدغر ينبغي أن يتم تأويلها وفق نمط محدد بواسطة مقولات الفلسفة الهيغلية. لكن هايدغر يؤكد هنا أنه لا يرغب كثيرًا في انتقاد هذا التأويل المزدوج الذي يقدمه هيغل لمفهومي الروح والزمان، والتعامل معه كما لو أنه ببساطة لا يتناسب مع معطيات وأسس فلسفته. إن هذا الحوار والجدل القائم حول

(1) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, chapter four, 23-30.

(2) Hegel's **Phenomenology Of Spirit**, (Oxford University Press, 1977), p.266-290.

هذا الموضوع أصبح الآن ملتويًا ومعقدًا ويستحق بالفعل، طبقًا لدريدا، منا تحليلًا طويلًا. إن فكرة «سقوط الروح داخل الزمان»، على حد تعبير دريدا هي، بالأحرى، تفترض مقدمًا وتستلزم مفهومًا آخر للزمان. يقف هذا المفهوم بالضد من مفهوم هيغل للزمان، وبالضد مع المفهوم المألوف والدارج للزمان وخلفيته. إن ذلك المفهوم الأصيل، الملائم وغير المألوف للزمان، الذي يقترحه هايدغرمسبقًا في كتابه «تاريخ مفهوم الزمان»[1]، والذي لا خلاف لدريدا عليه، يحاول أن يُبرز، عامل الزمانية بتمفصلاتها والتي تشكل بالنسبة له الأفق الترانسندنتالي لسؤال الوجود في كتاب «الوجود والزمان».

بغض النظر عن نوعية الخلاف الدائر بين هايدغر وهيغل عن مفهوم الزمان والروح فإن دريدا يؤكد حجته اللاحقة والتي تحمل في طياتها بقايا هيغلية: إذا «سقطت» الروح داخل الزمان، فإنها سوف تتعين «كنفي للنفي»، كما أنها ينبغي أن تقدم ذاتها على أنها «نفي للنفي». إن ماهية الروح عند دريدا هي «المفهوم»، بمعنى، أنها تمثل شكل الفكر حينما تفكر بذاتها، أنها تصور ذاتي، قبض على اللا-أنا ، بعبارة أخرى، القبض على هذا الاختلاف في الوجود. وعليه ، فإننا نعثر عند دريدا ومن خلال مناقشته لهايدغر على مفهوم مجرد لماهية الروح، نعثر على مفهوم «اختلاف الاختلاف» الذي طالما لم يتوقف دريدا على التأكيد عليه. إن تلك الاستراتيجية فقط، على حد تعبير دريدا، هي التي تعطي لماهية الروح التحديد الشكلي الصوري الذي تتطلبه وهو بعبارة أخرى-صيغة «نفي النفي». وهو في الواقع ليس إلّا الصياغة المنطقية لكوجيتوالديكارتية، أي، هوالصيغة المنطقية للوعي «أنا أفكر في الشيء أي أنا أفكر في نفسي»، القبض على الذات كالقبض على اللا-ذات. إن التحديد الهيغلي للروح يظل في الواقع، منظمًا، ومفروضًا، ومحددًا وفقًا لمتطلبات عصر الكوجيتوالديكارتية حسب فهم دريدا، وبناء على ذلك، فهو يتطلب ذات المنهج التفكيكي الذي يبشر به دريدا، والذي تم تدشينه بواسطة هايدغر من خلال محاولته الشهيرة في تفكيك تاريخ الأنطولوجيا.

إذا كانت هناك أي هوية أوتطابق فيما يخص البنية الصورية بين الروح والزمان، أي، نفي النفي، فإن أمر توضيح هذا التطابق يظل قائمًا من خلال عملية سقوط أحدهما في الآخر. فمن خلال صورتهما المجردة، فإن الروح والزمان يظلان أمرين خارجيين،

(1) Martin Heidegger, **History Of The Concept Of Time**, (Indiana University , (1992), pp.5-9.

تشكل خارجي، تجريد. ولكن مشكلة هيغل، طبقًا لدريدا، أنه كان دائمًا يتصور الزمان وفقًا للنمط الدارج والمألوف، أي، «كما لوكان عالم الزمان أمرًا مستويًا في تركيبه»، أي، إن الأصل الحقيقي للزمان والذي لم يكف هايدغر في البحث عنه، يظل مختبئًا غير مكشوف. فهيغل، على حد تعبير دريدا وبالاتفاق مع هايدغر، ما زال يؤول الزمان على أنه وجود، كينونة تقف هناك في المقدمة، تواجه الروح في تلك الثنائية التي يرفضها هايدغر، حيث تفهم ذاتها على أنها في معنى الموضوع. إن مايود دريدا قوله هنا إن المرء ينبغي له أن ينطلق من التأويل الدارج للروح على أنها «سقوط في الزمان»[1]، سقوط في الزمان الذي يوجد هناك في المقدمة، على الرغم من أنه أمر خارجي، معارض، حاضر بعد نمط الموضوع، ولكن ما يدل عليه هذا السقوط والسريان للروح في الزمان هو أن لديه سلطة أكثر من أي شيء آخر في تحويل نفسه إلى واقع ؟ ولكن، وطبقًا لهايدغر، فإن هيغل لم يقل أي شيء يذكر حول ذلك الموضوع، لقد تركه غامضًا على حد تعبير هايدغر. بل إنه لم يثر التساؤل فيما إذا كان القوام الأساسي للروح، الذي يكون كنفي للنفي، هوليس في الواقع أمرًا ممكنًا حدوثه فقط على أساس أصالة المفهوم غير الدارج للزمانية.

حينما شرع هايدغر في توضيح هذه الأصل الزماني، فإنه، أخيرًا، تبنى وبشكل نهائي، طبقًا لدريدا، كلمة «الروح» كما لو أنها أمر يخصه بالفعل ، تبناها ولمرتين، ولكن في كلا المرتين يضعها مسورة بين إشارة العلامات المقتبسة. إن تلك العلامات المقتبسة، بالرغم من تشابهها، فإنها ببساطة لا تتماثل مع تلك التي تحيط بكلمة «الروحي» (geistig) في تحليل موضوع مكانية «الدازاين» (الوجود هناك في هذا العالم).إن هذا يرجع بالطبع إلى الامتياز الواضح للزمان. وطبقًا للمشروع المُصرح به في كتاب «الوجود والزمان»، فإننا نعرف أن الزمان يشكل الأفق الترانسندنتالي للتحليل الوجودي، لسؤال «معنى الوجود» وغيرها من الأسئلة المهمة في هذا النص.

إن «الروح» عند هايدغر لا تسقط أولًا في الزمان كما يبدو للقارئ من الوهلة الأولى، بل في الواقع توجد أوتكون فيه كأصل وأساس زماني للزمان. هذا البعد الزماني للروح يشكل، في الواقع، حضور الزمان في العالم على هيئة أفق واسع هو أفق «التاريخ» كحدوث يتبدى داخل ومن خلال البعد الزماني.

لاريب أن هايدغر يحاول أن يهجر أو يتخلى عن كلمة «سقوط» الهيغلية في مشروعه

(1) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, chapter four, 23-30.

الفلسفي القائم على تفكيك تاريخ الأنطولوجيا. فمفهوم «السقوط» ،هنا، لم يعد مرة أخرى عنده سقوط الروح داخل الزمان، ولكنه بالأحرى، نزول، هبوط، أو انحلال للصفة الزمنية الأصيلة داخل البعد الزماني الذي يتمفصل على شكل مستويات مختلفة، غير أصلية، غير ملائمة، كما يتبدى، على سبيل المثال، في التأويل المألوف والدارج للديكارتية- والهيغلية: كحضور. هنا في الواقع تظهر كلمة «الروح»، عند هايدغر، مسورة بين إشارة العلامات المقتبسة، ولكن ليس سقوط داخل الزمان. إن هذا السقوط هو ليس من الروح داخل الزمان. بل هوسقوط من زمان داخل الزمان، أو من زمان واحد داخل آخر. وإذا أصبحت الروح الموضوعة والمسورة بين إشارات العلامات المقتبسة البعد أو الصفة الزمانية ذاتها، فإن الواحد يستحسن أن يتحدث كثيرًا عن سقوط الروح الواحدة داخل الروح الأخرى على حد تعبير دريدا. لكن كلمة «السقوط» الموضوعة أو المكتوبة مسورة بين إشارات العلامات المقتبسة، وهي في المناسبة مقتبسة من هيغل، ترتبط رجوعًا بمفهوم السقوط كما كان مكتوبًا بدون إشارات العلامات المقتبسة داخل تحليل هايدغر للدازاين (الوجود هناك في هذا العالم).

يحاول دريدا، في هذا الكتاب، أن يؤكد أن «الروح» ،بالنسبة لهايدغر، لا تسقط في الزمان، كما يقول أو يدعي هيغل. بمعنى آخر فإن «الروح»، وهي مسورة بإشارة العلامات المقتبسة (« ») تمثل بشكل أساسيّ صفة الزمانية أوالبعد الزماني عند هايدغر. فإذا كان سقوط «الروح» أمرًا ممكن الحدوث ، كما يعتقد هايدغر أيضًا، فإن ذلك، في الواقع، يحدث لعدة أسباب أساسية تشكل، بالأحرى عنده، الأفق العقلي «لسؤال الوجود» في كتاب «الوجود والزمان»: إنه سقوط من زمن معين في زمن معين آخر. وهذا السقوط، عند هايدغر، لا هو بالشر ولا هو عبارة عن حادث عرضي، ولا هو عبارة عن حادث شرير. ولكننا ندرك مسبقًا، أن الروح وهي مسورة بين إشارة العلامات المقتبسة (« »)، هي ليست شيئًا آخر سوى مفهوم «الزمان» عند هايدغر. فهي تعود إلى الزمان، إلى حركة ما هو زماني، إنها تدع ذاتها تتأثر بذاتها، ليس بشكل عرضي، كأمر يحدث من الخارج، عن طريق شيئًا، كالسقوط أو الانحدار. وهنا يجب أن نذكر أنفسنا، يقول دريدا، بهذا الأمر بعد ذلك كثيرًا، وعلى الخصوص، حينما يصر هايدغر على طرح مسألة الماهية الروحية للشر. لكن تركيز هايدغر سيكون، فيما بعد، على رجال الدين الإكليروس وليس على ما هو روحي. إن هذه الصفة الروحية، التي نحاول الإمساك بها عند هايدغر، سوف تحدد لنا مميزات القيمة الدلالية لكلمة «الروح»، والتي يريد هايدغر بالإضافة إلى آخرين أن يجعل

منها ذات مضمون غير مسيحي، على الرغم أنها، في استخداماتها المتنوعة، تخص طريقة التعبير العامة في الدساتير الكنسية[1].

مع ذلك، إن عملية المواجهة مع الروح هذا المرة، مع الروح التي تحدث عنها الشاعر تراكل[2]، تظهر لنا أن هايدغر يبدو غير مهتم كثيرًا في تحليل وتفكيك معناها، أو على إعادة حفر ذلك المعنى في الحقل الميتافيزيقي أوحتى المسيحي اللاهوتي له. بل على العكس من ذلك، يميل إلى إظهار أن أشعار تراكل لاتمتلك فقط ميزة عبور الحد الأنطولوجي للروح، ولكنها تسمح لنا أيضًا في التفكير في ماهية هذا العبور والذي هو أيضًا يأخذ معنى التحرر والانعتاق. هذا التحرر والانعتاق، بالواقع، يظل مع ذلك يحمل، في طياته، معنى غير قاطع ومريب في أشعار شاعر آخر هو هولدرلين[3]، لكنه يظل أحادي المعنى عند الشاعر تراكل. وعلى ما يبدو أن هايدغر لم يُعر انتباهًا يذكر إلى تلك المسألة على الرغم من الفهم والتأويل الاستثنائي الذي يقدمه لنا عن قصائد هذين الشاعرين.

تلك المناقشة مع الشاعر تراكل، والتي يقيمها هايدغر، تبدو لي، يقول دريدا، إنها واحد من أغنى النصوص التي كتبها هايدغر طوال حياته الفلسفية ،حيث تتوفر فيه صفات: الدقة، والتحديد المفرط، والمقاطع غير القابلة للترجمة أكثر من أي وقت آخر. وبالطبع تحوي أيضًا على واحد من أكثر الإشكاليات الفلسفية تعقيدًا. كما أنه يقدم إجابات وافية أخيرًا لأسماء وصفات «الروح» و«الروحي» عند هايدغر. وبما أني سوف أتابع دراسة هذا النص، من جانب آخر، يقول دريدا، هذه المرة مع صبر أكثر تناسبًا وملاءمة، فإني أتمنى أن أكون قادرًا على إعطاء حكم عادل، في هذا الكتاب، عن مسألة «الروح» عند هايدغر،مع تحليل إيماءاتها، ونماذجها، ومكانتها ، وعلاقتها مع المقال الفلسفي، مع التأويل والشعر، وليس هذا فحسب، ولكن أيضًا مع ما تقوله عن النوع الإنساني وعن المكان.

من جانب آخر، في كتاب «الوجود والزمان» لهايدغر والذي تم صدوره في عام (1927): ما الذي قاله الأخير، بالضبط، في ذلك الوقت المهم؟ من المؤكد أنه يعلن

---

(1) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, chapter four,23-30.

(2) جورج تراكل (1887-1914) شاعر نمساوي يعتبر واحدًا من أكبر التعبيريين النمساويين. لعبت أشعاره دورًا مؤثرًا كبيرًا في فلسفة هايدغر وفنغنشتاين.

(3) يوهان كريستيان فريدريش هولدرلين (1770 - 1843) شاعر ألماني غنائي كبير ، ارتبط اسمه عادة مع الحركة الفنية المعروفة باسم «الرومانسية». وكان هولدرلين أيضًا مفكرًا مهمًّا في تطوير الفلسفة المثالية الألمانية، وخصوصًا من خلال ارتباطه بزملاء الدراسة الذين كان يشاطرهم الأفكار نفسها في الجامعة وهم جورج فيلهلم فريدريش هيغل وفريدريك ويلهلم شيلينج.

ويصف في هذا الكتاب شيئًا ما محددًا ومهمًا. فهو ينذر(avertit): بأن هناك عددًا محددًا من المصطلحات ينبغي لنا وجوب تفاديها، ومن بين تلك المصطلحات، مصطلح «الروح» (Geist). ففي عام 1953 أي أكثر من خمسة وعشرين عامًا فيما بعد - وهذه السنون لم تكن فقط ربع قرن عادي في حياة هايدغر وألمانيا وبالتالي أوروبا -ومن خلال نص رائع مخصص للشاعر تراكل، يلاحظ هايدغر أن تراكل كان دائمًا يأخذ حذره في تجنب أو تفادي (vermeiden) مرة أخرى كلمة «الروحي»: (geisthg) ومن الواضح أن هايدغر يوافقه على فعله هذا، إذ يفكر الأول بالشيء ذاته الذي يفكر به هايدغر. ولكن، في ذلك الوقت، لم يكن مصطلح(Geist) ولاحتى(geistlich) هما اللذين ينبغي تفاديهما وتجنبهما، ولكن كان بالأحرى مصطلح(geistig)هوالمقصود.

لكن السؤال هنا أيضًا كيف يتسنى لنا أن نحدد الاختلاف بين تلك المصطلحات أعلاه، وكيف يمكن أن نحدد أيضًا ما الذي حدث، على كافة الأصعدة، في ذلك الزمن المتخلل لتلك الخمسة وعشرين عامًا ؟ كيف سوف يتسنى لنا أن نوضح الخمسة وعشرين عامًا تلك بين إشارتي التحذير والتنبيه «(avoid) تجنب و(avoid using) تجنب استخدام». فهايدغر، بلا شك، كان لا يكف عن تكرار ملحوظاته العادية (إذا لم يكن تم الانتباه إليها بعد) بشأن أهمية استخدام كل تلك المصطلحات والمفردات، ومن ضمنها بالطبع صفة «الروحي» (geistig). علاوة على ذلك، كان يتحدث مرارًا ليس فقط عن مصطلح «الروح» ولكن أيضًا، وفي بعض الأوقات، كان يحاول أن يطوع هذا المصطلح في نمط وأسلوب لافت للنظر في كتاباته تحت عنوان الروح؟ فهل يمكن القول إن هايدغر بذاته قد فشل حقًا في تفادي وتجنب ما كان يعرف سلفًا أنه ينبغي أن يتم تجنبه؟ وما هو ذلك الشيء الذي وعد نفسه ، بمعنى ما، أنه سوف يتفاداه ويتجنبه تمامًا؟هل يمكن أن يكون قد نسي وعده في ممارسة هذا التجنب وذلك التفادي ؟ أو ربما يكون الأمر كله شيئًا آخر بحيث إن المرء يمكن أن تراوده الشكوك في أن كل تلك الأشياء، في تفكير هايدغر، هي أكثر تعرجًا والتواء وتشابكًا من هذا الذي يبدو للوهلة الأولى؟

إن هذا الموضوع ليس أمرًا استثنائيًا أو لافتًا للنظر، بالطبع نحن نتحدث هنا عن موضوع الروح، هذا الذي يشغل مساحة عريضة ورئيسة وواضحة في خط الاتجاه الفكري الألماني الحالي، وليس من المستحسن أن نحرم أنفسنا الاهتمام فيه؟ ولكن ليس هنالك شخص ما، من مجمل أتباع هايدغر، يرغب في تقديم أي مقاربة جديدة إلى هذا الموضوع والتعاطي معه، سواء كانوا أرثوذكسيين أو منشقين أو هايدغريين جدد أو أشخاص يمتلكون أفكارًا

عن هايدغر لكنهم يختلفون عنه أوطلابًا له أومتخصصين فيه. لا أحد يرغب أن يتعاطى مع هذا الموضوع إطلاقًا. والأمر لا ينتهي إلى هذا الحد فقط، بل حتى الدارسون الذين هم ذوو ميول ضد هايدغر لم يهتموا بالمرة في مسألة تتبع جذر كلمة «الروح»، ولا حتى ما يتعلق بشجبها. لماذا كل هذا الإهمال؟ ماذا يحدث هنا؟ وما الذي تم تفاديه وتجنبه بواسطة ذلك؟ ولماذا يظهر هذا الامر واضحًا في التراث الفكري الأوروبي، ولماذا هذا التعصب فيه ؟ ولماذا حتى حينما يرفض هذا التراث التعاطي معها، تبقى «الروح» لا تشغل المكان الذي تستحقه مع بقية الموضوعات الرئيسة الكبرى والمصطلحات الكبرى المهمة عند هايدغرعلى سبيل المثال: «الوجود»، «الدازاين» (الوجود هناك في هذا العالم) ،«الزمان»، «العالم»، «التاريخ»، «الاختلاف الأنطولوجي»، «الحدوث»؟ [1] يقول دريدا «ربما كان أمرًا ضروريًّا الشروع في تلك المخاطرة الأكاديمية الكلاسيكية من أجل تحديد وتعيين هذا الموضوع، موضوع «الروح»، ولكن في الوقت نفسه أيضًا ترك ذلك المجال المهم مفتوحًا أمام التفكير-لأن قصدي الأول لا يكمن في التعاطي معه- ببساطة، لأن بُعد وسياق التفكير الفرنسي، التاريخ الفرانكو- جرماني، هوالمنظور الذي أريد أن أموقع وأحدد مكان هايدغر على خارطته في هذا الكتاب، والتي غايتها أن تبقي هذا السؤال (سؤال الروح) مفتوحًا «من خلال هذا الفضاء الواسع للتفكير. إن عنوان «في الروح» (De l'espirt) هو بلا شك عنوان فرنسي بكل معنى الكلمة ، فرنسيته المفرطة تعطي معنى لروحية أو دينية الروح. لكن النقطة التي ينبغي لنا التشديد عليها هي: إن هذه الكلمة أوهذا العنوان ربما يكون رنينه مسموعًا جيدًا في اللغة الألمانية أكثر منه في أي لغة أخرى. ربما، على أية حال، سوف نكون أكثر حساسية في مراعاة جرمانية أو ألمانية هذا العنوان إذ ما تركنا رنينه يسمع من خلال لغة أخرى أجنبية، من أجل أن نخضعه إلى اختبار الترجمة، أوعلى الأصح إذا أخضعناه إلى اختبار مقاومته وعصيانه عن الترجمة. وإذا ما أخضعنا أيضًا لغتنا لهذا الاختبار نفسه[2].

مع ذلك ومن أجل الوصول إلى تشخيص دقيق لمعرفة طبيعة مفهوم الروح عند هايدغر يحلو لدريدا أن يطرح علينا الحجج التمهدية الثلاث اللاحقة:

(1) الحجة الأولى، يؤكد دريدا على ضرورة إلقاء الضوء، وتوضيح طبيعة الصراع ما

(1) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, chapter One, pp. 1-6.

(2) Jacques Derrida, Ibid.

بين اللغات، على سبيل المثال، اللغة الألمانية مع الرومانية، واللغة الألمانية مع اللاتينية، وحتى اللغة الألمانية مع الإغريقية،(Übersetzung as Auseinandersetzung)، أي توضيح حالة الترجمة كتصادم بين الكلمات اللاحقة التي تعني الروح ولكن في سياقات ودلالات مختلفة: Pneuma,Spiritus,Geist. ففي حدود معينة، فإن الكلمة الأخيرة Geist لا تسمح لنفسها أن تترجم إلى الكلمتين الأخريين Pneuma,Spiritus. «أخبرني كيف تترجم النصوص وسوف أخبرك من تكون أنت»[1]، هنا تذكير لما قاله هايدغرعن موضوع سوفوكليس أنتيجون (Antigone). من خلال هذا العنوان « في الروح» والتي أعلنته الفرانكو-لاتينية أيضًا، في صيغة النمط الكلاسيكي للسؤال، وحتى في خطاب مطول، يود دريدا أن يبدأ البحث عن مسألة «الروح»- الكلمة والمفهوم ، عن المصطلحات اللاحقة: Geist,Geistig,Geistlich - عند هايدغر. يقول دريدا ينبغي أن أبدأ، متواضعًا، في التجول بين أروقة الوظائف، وبنى التحولات المنتظمة،الفرضيات والأغراض التي تحملها تلك الكلمة المحيرة عند هايدغر. في الواقع، هذا العمل التمهيدي لم يتم بعد المباشرة به من قبل بشكل منتظم-وعلى حد علمي ، ربما لن يكون حتى تم تصوره أو التفكيربه بعد. إن مثل هذا الصمت عن تناول هذا الموضوع، عند هايدغر، لايمكن أن يكون إطلاقًا بدون معنى. فهولا يُستمد فقط من حقيقة أنه وعلى الرغم من أن قاموس أو معجم «الروح» يعتبر الأكثر غزارة ووفرة عند هايدغر كما يعتقد ، فإن الأخير لم يجعل منها مطلقًا واحدًا من العنوانين أومن الموضوعات الأساسية لتأملاته العميقة الواسعة، أو لكتبه، أو لحلقاته الدراسية، أوحتى لمحاضرة واحدة من محاضرته. ولحد الآن-سوف أحاول أن أوضح-أن ما تبقى من النقاط التي لا جدال فيها في تضرعات «الروح» عند هايدغر هي، في الحقيقة، أكثر من انقلاب (coup de force) القوة ذاتها في معظم تبديتها العادية. إن موضوع «الروح» أو«الروحي» يكتسب ، في الواقع، سلطة فوق العادية في اللغة. فهو إلى مدى صارم لم يظهر في مقدمة المشهد الفكري الألماني إطلاقًا، حيث يبدو أنه يعفي

---

(1) «أخبرني كيف تترجم النصوص وسوف أخبرك من تكون أنت».

«Sage mir, was du vom Übersetzen hälst, und ich sage dir wer du bist.»

يقول دريدا على الفور بعد هذا، إن الموضوع الذي يُثار هوموضوع الترجمة للعبارة التي هي**«deinon» of the** **deinon**: حيث تعني الرعب (**furchatbar**) ، «الضخم» (**gewaltig**)، و«غير المعتاد»(**ungewöhnlich**) في نمط أقل مألوفية ولكن أكثرحقيقة، حيث يسميه هايدغر «الغريب» (**unheimlich**) انظر:

«Die Bedeutung des deinon,» in Gesamtausgabe, Bd. 53, pp. 74ff.

ثم يضيف أني أستحضر هذا الفقرة بسبب غموض معنى كلمة(deinon) الذي يترك آثاره وبصماته على كل النصوص التي سوف نقترب منها.

نفسه أو يسحب نفسه من أي تحليل أو محاولة تفكيكية كما لو أنه موضوع لايخص تاريخ الأنطولوجيا-وبأن المشكلة المتعلقة فيه سوف تكون فقط من هذا القبيل أمرًا عاديًا.

(2) أما الحجة الثانية، التي يطرحها دريدا فهي على النحو التالي: إن موضوع «الروح»، بالحقيقة، يندرج بشكل منتظم ضمن سياقات فكرية مشحونة سياسيًا، وتحديدًا في اللحظات الحرجة التي يدع فيها الفكر نفسه ينشغل أكثر من أي وقت آخر في ما يسمى «بالتاريخ»، «اللغة»، «الأمة»، «النوع» (Geschlecht) «اللغة الإغريقية» أو «الألمانية». من هذا المعجم الواسع من المصطلحات، ليس هنالك ما يبرر لنا الدعوة في تسمية هذا الموضوع بالروحاني أو حتى بالروحي-هل أستطيع أن أجازف وأدعوه ، يقول دريدا، مثلًا بكلمة (Spirituelle)؟ في الواقع، يرسم هايدغر تفاصيل موضوع «الروح» بجلاء، وتحديدًا ما بين العامين(35-1933)، وقبل كل شيء في «خطاب العميد» (Rectorship Adress)[1] وكذلك في كتابه «مدخل إلى الميتافيزيقا» (Introduction to Metaphysics)، وبالإضافة إلى تلك، الكتابات التي تحتوي على إشارات مختلفة إلى الفيلسوف نيتشه. ولكن، وخلال السنين العشرين اللاحقة من حياة هايدغر الفكرية، لا توجد إلّا انعطافة واحدة سوف يحاول دريدا أن يحللها بالقول، هذا المعجم للروح ذاته يعطي ويحدد اتجاهًا ، على سبيل المثال، الحلقات الدراسية لهايدغر، كتابته عن الفيلسوف شلّنغ والشاعر هولدرلين وخصوصًا الشاعر تراكل. فمن خلال تلك الكتابات يحاول هايدغر أن يلقي الضوء على قيمة الأفكار الرئيسة لتلك الشخصيات عن موضوع الروح، الأمر الذي لا يخلو في تفاصيله من جدة وإبداع معين.

(3) أما الحجة الثالثة والأخيرة، فيحاول من خلالها دريدا أن يبرهن على الأمر التالي :إذا كان التفكير في الروح(Geist) وفي الاختلاف بين الروحي وبين الديني هو ليس اختلافًا فكريًا ولا اختلافًا إيتمولوجيًا متعلقًا بجذر كلمة الروح، وإذا كانت نمطيته هذا الموضوع، وبناء على ذلك، تتطلب مقولة أخرى، فإن موضوع «الروح» حينئذ سوف يندرج ليس فقط

---

(1) في 21 من نيسان من عام 1933 تم اختيار مارتن هايدغر كعميد لجامعة فرايبورخ في عصر هتلر النازي. وفي 27 من آذار/مايس ألقى خطابه الافتتاحي بمناسبة تسلمه هذا المنصب، والخطاب كان معنونًا تحت اسم « التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية». وقد أصبح هذا الخطاب بمثابة الموافقة الواضحة لهايدغر على سياسة النازيين وهتلر في ذلك الوقت. ففي هذا الخطاب يعلن هايدغر أن العلم ينبغي أن يكون القوة التي تشكل جسد الجامعة الألمانية. ولكنه كان يقصد بكلمة العلم «الماهية الأصيلة للعلم» حيث يحددها هايدغر في هذا الخطاب بمهمة انغماس المعرفة في الشؤون التي تحدد مصير الناس ومصير الدولة التي ينبغي أن تكون دائمًا في حالة استعداد للقتال في سبيل مصالحها. وفي الخطاب ذاته يربط هايدغر ما بين مفهوم امتلاك العلم والصراع التاريخي للناس الألمان مع أعدائهم والطبيعة.

ضمن سياقات فكرية مشحونة سياسيًا، كما تم الإشارة إلى ذلك مسبقًا ، بل وربما أيضًا يقرر ذاته كمعنى حقيقي لما هو ذي طابع سياسي بحد ذاته. على أي حال، فإنه سوف يتم تحديد مكان مثل هكذا قرار، بالطبع، إذا كان هذا الأمر ممكنًا. فمن حيث امتيازه، فإن موضوع «الروح» بالكاد يكون مرئيًا، وعلى الأخص فيما يتعلق أو يسمى بالأسئلة السياسية تلك التي تحفز الكثير من المناقشات الحامية اليوم حول هايدغر—وبلا شك، على الأخص، من خلال صيغ ريح التجديد القادمة من فرنسا في الفكر، والفضل والشكر هنا ينصب على الشخصية الفكرية الوجيهة التالية (لاكان لابارث[1])— من خلال نقاشاته وارائه التي لها صلة وثيقة بالأسئلة الكبرى عن «الوجود» و«الحقيقة»، وعن «التاريخ»، وعن «الحدوث»، وعن «المفكر فيه واللامفكر فيه»، وأنا ،هنا، بالمناسبة دائمًا أفضل القول في صيغة الجمع، أي الأفكار واللاأفكار،عندما أتحدث عن هايدغر[2].

إن الانتباه المكرس نحومسألة «الروح» (Geist) عند هايدغر كان بمثابة العون الكبير لدريدا منذ عهد قريب على تحديد طريقه لتقديم البعض من القراءات المهمة عن هيغل،[3] والذي كان مرة أخرى يدفعه بشكل حثيث على مواصلة طريق البحث الذي يسعى في إنجازها منذ سنوات عدة، وها هو يقدم ثمارها متناولًا فيها الصفة القومية الفلسفية أو النزعة القومية للروح. وفي أحوال عديدة وكافية من هذا الكتاب، فإن من المؤكد أن نصوص هايدغر تشكل هنا عند دريدا الاختبار الحقيقي بحد ذاته. هذه النصوص هي أيضًا تحت الاختبار، خصوصًا عندما يتعلق الأمر في سؤالي «اللغة» و«المكان». وأثناء متابعتي لهذا العمل الذي نشر له دريدا تصديرًا قصيرًا تحت عنوان «الجنس Geschlecht، الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي»[4] حاولت فيه تتبع

(1) فيليب لاكان لابارث (1940 -2007) فيلسوف فرنسي وناقد أدبي ومترجم. تأثر بشكل كبير بالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر وكتب نتيجة لذلك العديد من الدراسات القيمة عنه بالإضافة إلى كتاباته عن العديد من الفلاسفة على سبيل المثال جاك دريدا وجاك لاكان، سيلان بول، وجيرار كرانل، وعن الرومانسية الألمانية.بالإضافة إلى ذلك، ترجم العديد من الأعمال الفلسفية لهايدغر، سيلان، فريدريك نيتشه، فريدريك هولدرلين، والتر بنيامين إلى اللغة الفرنسية.

(2) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, chapter One, pp. 1-6.

(3) «Le puits et pyramide:introduction à la sémiologie de Hegel» in **Marges-de la pla philos phie** (Paris:Minuit, 1972), p.79-127(trans. Alan Bass , **Margins of Philosohy** (University of Chicago press, 1982), PP.69-108. **Glas** (Paris Galilée 1974) trans. John P.Leavey, Jr., and Richard Rand (University of Nebraska press, 1986)

حيث يعالج هذا الكتاب كلمة ومفهوم « الروح» عند هيغل كأكثر الموضوعات وضوحًا.

(4) «Heidegger,» **Cahiers de l'Herme** 45 (1983), PP.419-30, reprinted in **Psyché**, PP.395-414 trans, in **Research in Phenomenology** 13 (1983), 65-83.

آثار وحدود ذلك الجنس(Geschlecht)، تعدد المعاني المرعب للكلمات، والعصية عمليًا على الترجمة على سبيل المثال: (العرق: race، النسب: Lineage، الأصل: stock، النسل: generation ، الجنس: sex) في النص المخصص للشاعر تراكل في كتاب «الطريق إلى الكلام»(Unterwegszur Sprache). في هذا النص، تحديدًا، نواجه ذلك الفصل والتميز الذي يحاول هايدغر أن يجعله مهمًا وقاطعًا بين geistlich geistig، وبعد ذلك يؤكد التقسيم المفرد الصحيح داخل كلمة روحي (geistlich).

يقول دريدا وفي إطار التحضير لندوة فكرية عن هايدغر في جامعة (Essex) كان قد نظمها الباحث (ديفيد كريل،[1] عقدت في جامعة (Yale) أيضًا في الوقت نفسه نوع من الحلقة الدراسية الخاصة مع بعض الأصدقاء الأميركان.[2] وفي الإجابة عن أسئلتهم أو اقتراحاتهم، حاولت أن أحدد وبدقة ما يظهر لي أنه ما زال أمرًا معلقًا، وغير يقيني، وباقيًا في حالة حركة وغير واضح في مسألة الروح عند هايدغر، لذلك، فهو على الأقل بالنسبة لي، أمرًا لم يأتِ بعد أو يتجلَّ بشكل واضح داخل النص الهايدغري. ولقد بوبت أوصنفت أربعة خيوط دالة للكشف عنه، وفي نهاية ذلك الحديث الطويل، الذي عرضته في ندوة جامعة (Essex)، كان ينبغي أن أسأل نفسي السؤال التالي: ما هو العامل المشترك الذي يربط بين تلك الخيوط الأربعة الدالة اللاحقة؟ وما هو ذلك الأمر الذي يجعلها تتشابك بعضها مع البعض الآخر؟ ما هي أنشوطة تلك الشبكة، أعني، إن كانت هناك أنشوطة واحدة، أنشوطة واحدة بسيطة، لكنها مطلقًا ليست أمرًا يقينيًا محددًا-وهذا في النهاية أو دائمًا السؤال ما قبل الأخير.

قبل طرح تلك الخيوط الأربعة الدالة يحاول دريدا أن يؤكد على الأمر التالي: إن

---

(1) ديفيد فاريل كريل هو أستاذ الفلسفة في جامعة دي بول. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة دوكين، حيث كان موضوع أطروحته عن الفيلسوفين هايدغر ونيتشه. وقد قام بالتدريس في العديد من الجامعات في ألمانيا وفرنسا وإنكلترا. كان متخصصًا في الفلسفة الكونتنتالية، وقد كتب العديد من الكتب حول هايدغر ونيتشه، بما في ذلك الكتابين المهمين اللاحقين: «الحياة شيطان: هايدغر وحياة الفلسفة» (1992) عن هايدغر، و«الأوروبي الخير: مواقع العمل النيتشوية في الكلمة والصورة» (1997) عن نيتشه، وقد كتب أيضًا وعلى نطاق واسع العديد من المقالات والكتب عن المثالية الألمانية، وأهم كتبه بهذا الصدد هو: «المأساوية المطلقة: المثالية الألمانية ولغة اللّه (2005). كما قام أيضًا بترجمة محاضرات هايدغر عن نيتشه، وكان الناشر لكتاب «كتابات هايدغر الأساسية» (1977). وفي مقابلة أجريت معه عام 2005، استشهد كريل بالفيلسوف جاك دريدا قائلًا إن الأخير كان له تأثير كبير على عمله الذي كتبه عن نيتشه: «مواقع العمل النيتشوية في الكلمة والصور».

(2) وهم:(توماس كينان)و(توماس ليفينس)و(توماس بيير) و(اندريسك ويمرنسكي).يقول دريدا أريد أن أعبر هنا عن إقراري بالفضل والشكر لهم، هذا الكتاب مهدى لهم بالإضافة إلى(ألكسندر كراسا ديوتمان) بمناسبة الذكرى السنوية لولادة الفيلسوف الألماني شلّنغ.

«الروح» Geist لا يمكن لها تفشل في جمع هذا التشابك، لأن هايدغر يستخدم الروح كمرادف إلى اسم آخر لمفهوم الواحد والتجمع (Versammlung)، أي إن الروح واحد من أسماء الجمع والاجتماع.

إن الخيط الأول من تلك الخيوط الأربعة الدالة على مسألة الروح عند هايدغر، والتي ذكرها دريدا أعلاه، يقودنا، بدقة، نحوالسؤال، أو إلى سؤال السؤال، يقودنا نحو ذلك الذي كما يبدو لي الامتياز الطويل والمطلق الذي لا يرقى إليه الشكِ لمكانة «السؤال» (Fragen) عند الفيلسوف هايدغر — والذي في المثال الأخير، يمثل جوهريًّا شكل وصيغة التساؤل عن ماهية ونبل التفكير أوعن الطريق النموذجي الذي يوصل إلى التفكير الصحيح. هناك في الواقع لحظات تظهرلنا بوضوح كيف كان يميز هايدغر بين أنماط التساؤل، على سبيل المثال بين، طرح السؤال أو الاستجواب، وحتى تبين لنا كيف كان يحلل بدقة فعل التكرار المنعكس في هذا النمط من هذا السؤال أوفي ذاك :«كيف تختلف كلمة لماذا في هذا النمط عن لماذا في ذلك النمط»؟ لكن، يبدو لي جليًّا، أن هايدغر لم يتوقف مطلقًا عن تحديد وبدقة ما هو الأمر المهم، والأعلى، والأفضل في التفكير الذي نجنيه من عملية طرح السؤال بذاته، أو اتخاذ القرار المهم، أو الدعوة إلى حراسة السؤال، و« تقوى» التفكير. هذا القرار، وهذه الحراسة: أليس هي كما يبدو من قبل تعني السؤال بحذافيره؟ أليس السؤال ما يزال هو هو ثابتًا في حضوره ؟ ولماذا يبدو هذا السؤال ثابتًا أبدًا تقريبًا؟ ينبغي أن نكون هنا أكثر صبرًا وحلمًا لحل كل تلك الإشكالات. إن ما أريد أن أفهمه حقًّا هنا في هذا الخيط الأول، يقول دريدا، هو إلى أي مدى يمكن أن يبقى امتياز هذا السؤال، سؤال «الروح» بذاته محميًّا من الاستجواب عند هايدغر. بدقة أكثر، ليس محميًّا من السؤال، ولا حتى من التفكير في اللاتفكير الذي يطرح نفسه مرة أخرى على التحديد الهايدغري لمسألة اللا- تفكير(تفكير واحد واستثنائي لكل مفكر عظيم، وبناءً على ذلك، فان تفكير هذا المفكر ببساطة أيضًا يحتوي على نمط من اللامفكر فيه، وهو أمر لامفكر فيه من حيث إنه أمر لامفكر فيه، طبعًا في صيغة غير سالبة، هو أمر لامفكر فيه(un-gedacht).[1] ولكن، وعلى الرغم من ذلك، فإن اللامفكر فيه يرجع بالحقيقة بطبيعته إلى حقل التفكير ذاته، كونه أمرًا موسومًا ومُعلمًا بواسطة الترنيمة الواضحة للسمع، التوكيد،

---

(1) «إن اللامفكر فيه بعد في تفكير المفكرهوليس افتقاد حالة الأصالة في تفكيره. إن اللامفكر فيه هوفي كل حال يعني ببساطة اللامفكر فيه». انظر كتاب: **What is Called Thinking**?, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray [New York: Harper and Row, 1968], p. 76. See too on this point «Désistance», in **Psyché**, pp. 615ff.

التشديد، وبأنماط التجنب واللاتجنب، والتي تحدث عنها دريدا الآن فقط). فهو طبقًا لذلك ليس محميًّا من السؤال، ولكن مع ذلك محمي من شيء آخر. الآن، سؤال الروح كما ساحاول أن أطرحه، ربما يكون الاسم الذي اختاره هايدغر ليسمي به، خلف أي اسم آخر، إمكان لاتساؤل السؤال.

أما الخيط الثاني، يقول دريدا، فإنه يرشدنا، خصوصًا، في سؤال التكنولوجيا الكبير عند هايدغر، نحو التعبير أو العرض النموذجي والمثالي اللاحق: إن ماهية التكنولوجيا ليس فيها ما هو تكنولوجي إطلاقًا. إن منشأ هذا العرض يبقى، على الأقل في واحد من مظاهره المتعددة، ذا طابع فلسفي تقليدي صرف. فهو يحافظ على إمكان التفكير التي تطرح السؤال، والتي دائمًا تفكر في الماهية، المحمية من أي تلوث أصلي وأساسي بواسطة التكنولوجيا. هذا الاهتمام، إذن، لتحليل هذه الرغبة لهذا اللا-تلوث الصارم، ومن هذا ينطلق، ربما إلى تحليل تصور الضرورة، المرء ربما يستطيع القول الضرورة المحتملة لتلوث للاتصال مع التفكير أو الكلام الملوث أصلًا بواسطة التكنولوجيا. إذن، فهو تلوث تفكير الماهية بواسطة التكنولوجيا، وعليه التلوث بواسطة التكنولوجيا للماهية المُفكر فيها تكنولوجيًّا-وحتى سؤال التكنولوجيا بواسطة التكنولوجيا، فامتياز هذا السؤال يظل يمتلك مسبقًا ودائمًا علاقة مع ما يتعذر اختزاله في التكنولوجيا. إن من السهل جدًّا تخيل أن نتيجة هذه الضرورة لايمكن لها أن تكون محددة. مع ذلك، فإن «الروح»، كما يحاول دريدا أن يقترح ، تعنون أو تسمي ما يريد هايدغر أن ينقذه من أي عوز أو فقدان (Entmachtung). بل إنه ربما كان حتى أبعد أو خلف مما يجب إنقاذه، الشيء الحقيقي الذي ينقذ (rettet).ولكن الشيء الذي ينقذ سوف لن يدع ذاته تُنقذ من هذا التلوث. إن ما يحدث هنا حقًّا ستدور رحاه حول الاختلاف بين ما هو روحي أو فكري (Geistigkeit)وبين الروحانية (اللامسيحية) للروح والتي يحاول هايدغر إنقاذها وحفظ نقاوتها،والنقاء هنا يفهم على أنه بعد داخليّ للروح، حتى وإن تبين له أن الشر(das Böse) هو أمر روحي-(Geistlich).

أما الخيط الثالث، فإنه يعيدني، فعلًا، يقول دريدا إلى ما تبقى لي من ذلك القلق القديم، ذلك القلق الذي يبقي الشك حيويًّا في ذهني، سواء كان الأمر يتعلق بهايدغر أو بغيره. إنه يتعلق بخطاب الحيوانية والبداهة ، واضحًا كان أم غير واضح ذلك الذي يتحكم فيه. ففي بحوثه السابقة، قدم دريدا الكثير من الإشارات عن هذا الموضوع، وعلى مدى فترة

طويلة جدًّا من الزمن[1]. وخلال الانكباب في عمله عن موضوعة الجنس (Geschlect)، يحاول أن يقدم تحليلًا طويلًا ومفصلًا إلى المقال الهايدغري- سواء كان قائمًا على تحليل جذر كلمة «الحدوث»، كما هوالحال في فقرة «ماذا يعني التفكير»؟ (القرود تمتلك ما يجعلها معدة فعلًا للإمساك بالأشياء أو بالأسلحة، ولكن الإنسان يظل وحده فقط ذلك الذي» يمتلك « الأيدي»؛ أوعلى الأصح، اليد-وليس الأيدي- تلك التي تحمل في طياتها جوهر الإنسان وماهيته) أو أن يكون الأمر على ما كان عليه، قبل عشر سنوات، في الحلقة الدراسية حول الفيلسوف (بارمنيدس) لهايدغر والتي بدأت تتبنى مرة أخرى التأمل في مفاهيم:(Pragma) و(Parxis) و(Pragmata). هذه المفاهيم الأخيرة تقدم نفسها على أنها «حضور» (vorhandene) أو«ندرة» (zuhandene) وهكذا أيضًا تعبر عن نفسها في حقل اليد (im Bereich der hand)[2]. هذه المشكلة تتعلق مرة أخرى، على حد تعبير دريدا، في طبيعة ونوعية العلاقة بين الحيوانات والتكنولوجيا عند هايدغر. إن هذا الذي يحدث، خصوصًا، من خلال وسائل الإشكاليات المتعارضة جدًّا، يبدو لي أنه يتجلى بشكل أوضح من خلال مسألة الأخذ والعطاء في التفكير. فهو ينظم بوضوح الفقرة التي تعنون « ماذا يعني التفكير»؟ فهي تُملي تفاصيل العلاقة بين الفهم والعقل (Vernunft) و(vernehmen)، العلاقة بين الكلام واليد، جوهر الكتابة ككتابة (Handschrift) والتي تقع خارج سيطرة أي مكننة تقنية أو أي مكننة كتابية عند هايدغر. إن هذا التأويل لليد، يشبه إلى حد بعيد مثال التقابل أو التعارض بين الإنسان والحيوان **الوجود هناك في العالم** (Dasein)، الذي يحكم سيطرته على جذر الكلمة أو لا جذرها في معظم الخطاب المتواصل لهايدغر، بداية مع تكرار سؤال «معنى الوجود»، «تقويض الأنطولوجيا واللاهوت»، وأولًا وقبل كل شيء، التحليل الوجودي الذي يعيد توزيع الحدود بين الوجود هناك في هذا العالم (Dasein) والوجود-الحضور (Vorhandensein) والبراعة (Zuhandensein). إن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن سؤال اليد والحيوان يظل حاضرًا في كل وقت-ولكن هذا النوع من الموضوعات من الصعب تحديده وتعينه -ويبدو لي أن الخطاب الهايدغري في هذا الجانب يقع تحت مقولة فن

---

(1) بلاشك قبل عمل دريدا الفلسفي «Glas» يعتبر هذا الموضوع واحدًا من أهم الموضوعات التي استحوذت على انتباه الباحثين في الحقل الفلسفي، انظر المصدر اللاحق:
La Carte postale (Paris: Aubier-Flammarion, 1981), P.502, n.20 (trans, Alan Bass, **The post card** (University of Chicago press, 1987), P.474, n.51

(2) انظر المصدر اللاحق: **Parmenides** ,Gesamtausgabe Bdpp118ff

الخطابة والنثر، والذي هو أيضًا أكثر حزمًا وسلطوية في إخفاء ذلك الارتباك الذي يعاني منه. في تلك الحالات يترك هذا الخطاب، عند هايدغر، سليمًا، ويتمترس في غموضه، في بديهيات الميتافيزيقا الإنسانية الأكثر عمقًا: ودريدا يتقصد في قوله «الأكثر عمقًا». وهذا الأمر يتجلى بوضوح، خصوصًا، في المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا،[1] وحول البعض من خطوط الدلالة ، على سبيل المثال: «الحجر بدون عالم» (weltols) «الحيوان فقير في هذا العالم» (weltarm)، «الإنسان مُشكل وخالق هذا العالم» (weltbildend). فقد حاول دريدا إبراز التضمنيات التي تحتويها تلك الأطروحات، وكذلك أن يحدد مظاهرها الحقيقية وصعوبتها غير المنافقة أو الصفة التمهيدية التي طاولتها. والسؤال هنا لماذا يقدم هايدغر أمثال تلك الافتراضات على أنها أطروحات، الأمر الذي لم يقم به عمليًا من قبل في أي مكان آخر من كتابته، ولأسباب جوهرية؟ أليس لتلك الأطروحات بدورها تأثير على كل هذه الحياة والعالم؟ المرء يستطيع مُسبقًا أن يلاحظ أن تلك الصعوبات تتصل مع هذا السؤال (أليس الحيوان حقيقة غير قادر على فعل ذلك، أي استخدام يده، وغير قادر على التعاطي) مع التكنولوجيا، وأخيرًا، مرة أخرى، مع الروح: بمعنى آخر، ما هي طبيعة العلاقة بين الروح والإنسانية؛ بين الروح والعالم؛ وبين الروح والحيوان؟

وأخيرًا، يقدم دريدا الخيط الرابع، حين يقول إنه يقودنا، من خلال التفكير في ذلك الذي يشكل روح العصر، في ذاته، وفي النهج الذي يختطه للعمل، يقودنا إلى ما ينبغي أن يدعوه دريدا بالاستفزازي، بالتكنولوجيا الخفية أو نظام الحكاية. فدريدا يصر على أمثال هذا الجمع من رهانات الأجساد اليقينية للفكر، على سبيل المثال، مفهوم سبينوزا عن «مبدأ السبب أو العلة الكافية»... إلخ. ولكن مرة أخرى، ينبغي لنا أن ندرك أن التميزات المهمة التي تحدد روح العصر يمكن لها أن تنتظم حول الاختلاف- دعنا نسميه بالاختلاف داخل الروح- بين الأفلاطونية-المسيحية، التحديدات الميتافيزيقي أو الأنطو-لاهوتية لما هو روحي والتفكير الآخر للروحي كما يتحدث، كما هو على سبيل المثال، في الكلام مع الشاعر (تراكل) لهايدغر: هذا العصر هو عصر روحيّ، فهو يستعيد أو يسترجع نفسه الآن، كما يرغب هايدغر في ذلك، من مسيحيته أومن معناه الكنسي[2].

هذه هي، إذن، فقط وجهة النظر التي توصل إليها دريدا حينما قرر التكلم عن «الروح»

(1) انظر المصدر اللاحق: **Die Grundbegriffe der Metaphysik**, Gesamtausgabe Bd 29.30 §§ 44ff

(2) Jacques Derrida, **Of Spirit، Heidegger And The Question**, chapter two, pp.9-12.

عند هايدغر. حيث يقول «ينبغي لي أن أفعل هذا مع الكثير من اليقين السالب والافتراض: يقين الفهم غير المتكامل لما هوفي النهاية يحكم طبيعة الاصطلاحات والمفاهيم في اللغة الهايدغرية عن الروح، والافتراض ذلك الذي يبدو أكثر وضوحًا عن مسألة الروح، ربما هو الوضوح الغامض للتوهج، الذي يأتي بنا إلى أقرب رابطة لبعض من اللاأفكار، يقربنا إلى ذلك التشابك بين تلك الخيوط الأربعة» أعلاه.

ويضيف دريدا قائلًا لا حاجة إلى القول، إن هذه اللاأفكار يمكن أن تعود لي ولي وحدي فقط. والأمر الذي سيكون أكثر جدية، بل حتى ذو جدية عقيمة، إن تلك اللاأفكار ربما لن تمنحنا أي شيء يذكر. يقول هايدغر «كلما كانت الأفكار أكثر أصالة أصبحت لا-أفكارها أكثر غنى. فلا-أفكار هي أعلى هبة (Geschenk) يمكن أن يقدمها لنا التفكير»[1].

خاتمة

يمكن القول إن السؤال الذي أراد هايدغر إثارته، طبقًا لدريدا، هو: ليس سؤال الروح بل كيف لنا أن نوقظ «الروح»؟ كيف يمكن أن نقودها خارج هذا الإذعان والقبول والتسليم الذي ترزح تحته إلى حالة تحمل المسؤولية؟ هذا لن يتم إنجازه إلا بواسطة جعل الروح مرة أخرى تهتم بسؤال «الوجود» وفي تحمل المسؤولية في تحديد وإنجاز المهمة الخاصة لها، المهمة التاريخية الخاصة للناس الألمان، باعتبارهم يقطنون أو يعيشون في وسط الغرب.

(1) «What Is Called?», p.76.

«ما معنى الميتافيزيقا؟»
مارتن هايدغر: محاضرة عام 1929 (1)

سعاد حمداش - الجزائر

مقدمة

يهتم هذا المقال بإبراز كينونة الفكر الهايدغري في كليته، باعتبار أنّه يشتغل على فلسفته في الوجود، إذ إنّ إحياء الاشتغال على مسألة الوجود هي في الوقت نفسه تستلزم معاودة الميتافيزيقا، التي هي المحور المركزي لهذا المقال الذي قمنا بترجمته، باعتبار أنّ ترجمة النص مهمة فلسفية بالدرجة الأولى، حيث إنّها تتناول قضية فتح اللغة على طبيعة العقلانية، كما أنّ عملية نقل النسق الفكري الذي يتضمّنه نص هايدغر هذا إلى عقولنا، يضمن المهمة القائمة على إعادة إنتاجها من جديد في لغتنا وسياقاتنا ونسقنا الثقافي المتداول.

وعليه تتأسّس المهمة على تحريك وإيعاز التفكير في القضايا الفلسفية على مدار سيرورتها التساؤلية، باعتبار أنّ الكائن كائن تاريخي متسائل، فمهمة هايدغر تتمثل في إيقاظ التساؤل الميتافيزيقي الذي يشتغل على أنطولوجيا الوجود والموجود، وإنّ أمر نقل هذا التساؤل يتطلّب جرأة في خوض التجربة باعتبارها أنطولوجيا فكرية حاضرة في الهنا والآن، ونسقها الفكر وارد داخل اللغة. واللغة ليست بالأمر الهين، وهذا ما عبّر عنه صديق هايدغر «Beaufret» في أنّ «فلسفة هايدغر الحقيقية هي ما لم يكتبه، أي إنّها موجودة فيما يتجاوز المعاني البائنة في نصوصه»[2].

(1) 1-http: / /www.pileface.com /sollers /IMG /pdf /heideggermetaphysique.pdf (Cahier de l'Herne consacré à Heidegger(pp. 47-58), traduction de Roger Munier. Crédit : Nicolas Railland.

(2) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص7.

ومن خلال ذلك، سنحاول استنطاق أهم المحاور التي اشتغل عليها السؤال الميتافيزيقي الذي أعدّه هايدغر في محاضرته التي ألقاها عام 1929، إذ يسعى في كينونته المتسائلة ليحفر في الجذرور التأصيلية، باعتبار أنّه يوصف «بالمفكر شديد الأصالة؛ لأنّ دأبه في كل ما يتناوله بالبحث العودة إلى الأصل، وهوفي الوقت ذاته، يتّخذ سندًا له من تاريخ الفلسفة، وبخاصة من الفلاسفة السابقين على سقراط في كل منحى ينحوه»[1].

على هذا النحو، يعود هايدغر لمراجعة المقولات الفلسفية السابقة ومساءلتها من أجل تقديم تجاوز أفضل ونقد أنفع، ليخلّص الإنسان من أزمة القلق والغربة وعدمه في الوجود، من أجل تشيد الوجود الأصلي الذي يستأنف من جديد الانفتاح على مسار التساؤلات كل مرة.

إنّ الميتافيزيقا الغربية حسب نظرة هايدغر «تحدّثت عن نور العقل، ولكنها لم تفكّر في إنارة الوجود، ولأنّ شغلها الشاغل الموجود ولم تستحضر الوجود بما هوموجود للغة، بل غفلت عنه على نحومتواتر طيلة تاريخها الممتد وبشكل يدعوللدهشة والغرابة»[2].

وعليه دعا هايدغر إلى قراءة التراث ومراجعته، ولكن ذلك «يحتاج إلى مغامرة وإلى شجاعة تتجاوز حدود التقليد وترفض طاعة ما يحوّل التراث إلى سلطة ميتافيزيقية».[3] وهذه المراجعة تستلزم ممارسة فعل التفلسف من خلال معرفة فعل سيادة التساؤل، أن تسأل هومعرفة الانتظار ولوطال أمده، بحبث إنّ المهمة في المسألة هي معرفة كيف نطرح الأسئلة وترقب الإجابة سيطول باعتبار أن مدار التساؤل ينفتح باستمرار، فكانت أسئلة هايدغر كونية تنبّه من سقوط مسألة الوجود في النسيان.

فكانت محاولة هايدغر محاورة الميتافيزيقا وملاحقة تحولاتها دون أن يصنع منها مبحثًا للفلسفة، فهي رؤية عصر أغفل سؤال الوجود وهندس العالم صورًا تتكلّم لغة العلم، حتى أضحى محكومًا بالتقنية، فالميتافيزيقا هي «نمط من التفكير الذي يقوم على نسيان الوجود الذي آل بالعصر إلى التحرّك داخل دائرة العدمية»[4]. لذلك يكون السؤال

---

(1) د.جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدغر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص6.

(2) المرجع نفسه، ص 12.

(3) د.علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر، نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008، ص8.

(4) Heidegger, **Questions** I, Gallimard, Paris, 1971, p.246.

حول الميتافيزيقا هو البحث الدائم والمستمر، الذي «لا يريد أن ينقلنا وراء الحياة والوجود بل يريد أن يعمق فهمنا لمعنى الحياة والوجود بوجه عام، إذ إنّ أحد المعاني الذي توحي بها لفظة (ما بعد أوما وراء) هنا هوما يكون أصلًا بعيدًا لمظاهر الوجود والحياة، ويكون بعيدًا؛ لأنّه يكون عميقًا ولا يتجلى لأول وهلة، فهوأصل بعيد أومصدر ومنبع أول لكل ما يظهر لنا من موجودات»[1].

هذا التجليّ كان من أبرز المفاهيم الهايدغرية في عرضه للتساؤل الميتافيزيقي من أجل تقييم دلالة كل من الفلسفة والموت، اللاشيء، العدم، العاطفة القلق، الخوف، الدهشة الغرابة، الكائن والوجود هناك...من أجل تأسيس فهم قابل للممارسة والتجريب في الحياة الإنسانية، وذلك من خلال ممارسة عملية التفكير مسبقًا، «ولكن ليس الفكر من حيث هو بحث ومساءلة تجاه غير المفكر فيه فحسب هو مغامرة، بل الفكر في ماهيته من جهة ما هو فكر الكينونة مطالب من قبل هذه الكينونة، إذ إنّ الفكر متعلّق بالكينونة بوصفها هي الآتي، وإنّ الفكر من حيث هوفكر لمشدود إلى إتيان الكينونة، تكون من جهة ما هي قدر الفكر، لكن الفكر في ذاته تاريخي وإن تاريخه قد أتى بعدُ إلى اللغة في كلام المفكّر»[2].

هذا ما يلخص لنا أنّ عملية المساءلة الهايدغرية هي على شكل من أشكال دائرة الفهم والتأويل العقلاني لما هوموجود بين الحجب والكشف لذلك العدم الذي يقلق الكائن، فالمكاشفة عليه يجعله حاضرًا أمامه في الوجود هنا والآن، فكيف كانت مغامرة هايدغر في تفكيك التساؤل الميتافيزيقي في مسألة الكائن والكينونة في محاضرته هذه؟

1- النص المترجم

«ما معنى الميتافيزيقا؟»- يمنح لنا هذا السؤال التفكير في الحديث عن الميتافيزيقا. الذي سنعلنه، في مكان مناقشتنا حول السؤال الميتافيزيقي المحدّد ومن خلال ذلك سننتقل مباشرة، إلى ما يشبه الميتافيزيقا، أيضًا نمنح له الإمكان الصحيح ليمثّل نفسه.

يبدأ نقاشنا الخاص بتمديد التساؤل الميتافيزيقي، ثم في محاولة إعداد السؤال وإنجازه من أجل أن يقدّم لنا الإجابة.

(1) سعيد توفيق، مقال في الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007، ص 8.
(2) فتحي المسكيني: التفكير بعد هايدغر أوكيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ جداول، لبنان، ص 207.

2- تمديد التساؤل الميتافيزيقي

إنّ الفلسفة من وجهة نظر الحس المشترك، هي حسب هيغل «العالم معكوسًا». كذلك هذا ما يجعل من نقطة انطلاقنا منفردة ومميّزة في طلب التوضيحات السابقة. وهذا يستخرج تصنيفًا مزدوجًا للتساؤل الميتافيزيقي.

ومن جهة أخرى، فإنّ كل سؤال ميتافيزيقي يوهّج دومًا مجموع إشكاليات الميتافيزيقا، التي هي كل مرة المجموع نفسه، ثم إنّ كل سؤال ميتافيزيقي لا يمكن أن يُطرح دون متسائل- من حيث هوكذلك- سواء مأخوذ (متضمّن) من السؤال؛ بمعنى متموضع في السؤال الذي نأخذ منه مؤشر الاستفهام الميتافيزيقي، الذي يجب أن يتشكّل في مجموعه من خلال وضعية ضرورية للكائن-المتسائل. نتساءل من أجلنا،الهنا والآن، أنّ وجودنا الإنساني- في البحث المشترك بين الأساتذة والطلبة- هو محدّد من خلال العلم. فهل هوحدث ضروري لذواتنا،في عمق الوجود هنا، إلى الحد الذي يصبح فيه العلم هوعاطفتنا؟

إنّ الميادين المختصة بالعلم منفصلة أحدها عن الآخر بكل وضوح، والطريقة التي من خلالها يعالج كلاهما موضوعه هي مميّزة بكل عمق. ولعلّ هذا التشظي بين الحقول المعرفية المضاعفة اليوم لا يتماسك إلّا من خلال التنظيم التقني في الجامعات والكليات، ولا يصبوللدلالة إلّا من خلال الحدوث التطبيقي للأهداف المؤقتة من قبل المتخصصين، لكن تجذير وتأصيل العلوم في عمقها الضروري قد انتهى منذ زمن.

بالرغم من أن في كل العلوم عندما نتابع أحدها في وجهته الخاصة، نكون في علاقة مع ذلك الوجود ذاته. ومن وجهة نظر العلوم تحديدًا، فإنّه ولا ميدان له حق التقدّم préséance على الآخر ولا الطبيعة على التاريخ، والعكس صحيح، وليس هناك طريقة لمعالجة الموضوع تُحمل على تناول موضوعات أخرى. إنّ المعرفة الرياضية ليست الأكثر شدّة من التأريخ أو الفيلولوجية اللغوية. فليس لها إلّا خاصية «الأحكام exactitude» التي لا تمتزج مع الدّقةrigueur. إذ إنّ اشتراط فكرة التاريخ والأحكام ستخون فكرة الشدّة والدقة الخاصة بعلوم الروح. فالعلاقة بالعالم التي تحكم كل العلوم كما هي تجعلها تبحث عن الكائن ذاته، من أجل العمل حسب مضمونه التصنيفي وكيفيته في الوجود، كما أنّ موضوع التشظي والتحديد يتأسّس بالعقل. وفي العلوم المنجزة- حسب الفكرة- التيار القادم من الجوار نحو ضرورة كل الأشياء.

هذه العلاقة الاجتماعية المعلنة للكائن ذاته محمولة ومستمرة من خلال حالة مختارة بكل حرية في الوجود الإنساني. دون شك فالتصرف قبل أوخارج علمي للإنسان يرتبط كذلك بالوجود. لكن للعلم محاولته المميزة باعتباره يقدّم تعبيريًا بطريقة محضة، الكلمة الأولى والأخيرة للشيء ذاته.وفي إخضاع ما للشيء في التساؤل والتحديد والتأسيس العقلي يكتمل مع حالة إخضاع خاصة محدّدة للوجود ذاته، وهذا ما يجعله يتجلى. كما أنّ هذا الدور المترابط للبحث والنظرية يمتدّ باعتباره أساس إمكان دور المدير الخاص. على الرغم من أنّه محدد، طوال الوجود الإنساني. فالعلاقة الاجتماعية الخاصة بالعلم وموقف الإنسان الذي لا يؤدي بالتأكيد فهمًا كاملًا إلا عندما نرى وندرك ما يحدث في العلاقة الاجتماعية المسندة من هذا النوع. فالإنسان - كائن من بين الكائنات الأخرى- «يجري حقيقة(بحوث) العلم». في هذا «الفعل...» لا شيء يحدث على الأقل إلا بظهور الكائن الذي يدعى الإنسان، من خلال هذا الظهور ينفتح الكائن على ما هوعليه وكما هو. فالظهور الذي يمنح الانفتاح يساعد بطريقته وقبل كل شيء على تحقيق نفسه.

هذا المكون الثلاثي-العلاقة الاجتماعية مع العالم، الموقف، وظهور **irruption** وتدخل الإنسان – يعمل في وحدته الجذرية، تبسيط وحسم الوجود الإنساني الذي يتحقّق في الوجود العلمي. وعندما نعبر صراحة عن العالم العلمي المتحقّق في الوجود «هنا»، وللتوضيح، يجب أن نقول: تعود هذه العلاقة الاجتماعية مع العالم باعتبارها الموجود ذاته- ولا شيء غير ذلك، حيث إنّ كل موقف يبحث ويواجه في عملية تدخل وظهور الإنسان، هوالكائن في حد ذاته، هذا ولا شيء غيره، ذلك مع ما يحدث خلال عملية ظهور وتدخل الإنسان، والتحليل الذي يجري البحث ومواجهة الأشياء هو الكائن ذاته – ولا شي وراءه.

هذا ملحوظ بطريقة سليمة، حيث يؤكّد رجل العلم على ما هوخاص به في ممارسته للأبحاث، فإنّه يتحدّث عن شيء آخر. ولا يخضع للبحث عن الوجود وبوجه آخر- لا شيء، الوجود وحده- لاشيء؛ الوجود دون أي شيء وما وراء- أي شيء.

ماذا عن هذا اللاشيءrien؟ هل هومن باب المصادفة في أن نتحدّث بطبيعة الحال عن هذا النوع؟ وهل هذا إلّا طريقة في الكلام؟ - ولا شيء غير ذلك؟

ولماذا نقلق بشأن هذا اللاشيء؟ إنّ العلم على وجه التحديد يبعد العدم باعتباره سلبًا خالصًا. ومع ذلك فقط عندما نبعد كذلك اللاشيء ألا نفترضه ونتقبّل وجوده؟ ولكن

هل يمكننا الكلام عن التقبل، عندما نتقبل لاشيء؟ ربما هذا الذهاب والإياب حول هذا الشأن، أليس هوفعل ذلك العراك كلامي(المماحكة اللفظية) الفارغ. إنّه الوقت المناسب للعلم من أجل أن يستعيد مرة أخرى، جديته ورصانته في نهجه، من أجل أن يقتصر اشتغاله فقط مع مسألة الوجود.ماذا يمكن للاشيء أن يكون بالنسبة للعلم، أليس مجرد فظاعة ووهم chimére؟ إذا كان العلم محقًّا، فإنّ هناك نقطة واحدة ثابتة: وهي أنّ العلم لا يدّعي أنّه يعرف اللاشيء. هذا هوفي النهاية هو المفهوم العلمي الدقيق للاشيء. نحن نعرف اللاشيء باعتباره اللاشيء، فلا نريد أن نعرف شيئًا.

والعلم لا يريد أن يعرف عن اللاشيء. ولكن على الأقل إنّه هنا يحاول التعبير عن جوهره الخاص، يستنجد باللاشيء. وهذا ما رفضه واستبعده، ما هذه الماهية المتعارضة !discordante التي يكشف لنا عنها العلم في حقيقته الأساسية هنا إذن ؟

إنّ التأمل العقلي حول وجودنا الفعلي على النحوالذي يحدّده العلم- يؤدي بنا إلى نوع من التعارض والصراع. ومن خلاله، يمتدّ التساؤل بالفعل. إذ يتطلّب السؤال فقط أن يكون معبّرًا بألفاظ خاصة: ماذا نعني باللاشيء؟

3- إعداد السؤال

إنّ عملية وضع السؤال على اللاشيء يجب أن يدفعنا بالضرورة إلى الموقف الذي من خلاله نعرف ما إذا كان من الممكن أن يتلقى الإجابة عنه أوعلى العكس من ذلك، إن الإجابة عنه غير ممكنة. فاللاشيء معترف به concédé. وإنّه مستبعد من قبل العلم بنوع من اللامبالاة والتعالي، كما لوأنّه «ليس موجودًا».

ومع ذلك سنحاول أن نتساءل عن اللاشيء le rien. ما هواللاشيء؟ إنّ المقاربة الأولى لهذا التساؤل تكشف لنا عن شيء غير مألوفinsolite. وفي تساؤلنا بهذا الشكل أيضًا، نموضع مسبقًا أنّ اللاشيء مثل أي شيء «موجود» ،بأي شكل من الأشكال، - بوصفه كينونة étant. ولكن هذا هوبالضبط ما يجعله مختلفًا عنه تمامًا. التساؤل حول اللاشيء -بمعنى عن ماهيته وكيفية وجوده، اللاشيء - يقلب موضوع السؤال إلى نقيضه وبذلك يتخلّص السؤال من موضوعه الخاص.

وإثباتًا لذلك، فإن كل جواب عن هذا السؤال هو، منذ البداية، مستحيل. لأنه يرتبط بالضرورة مع هذا النموذج: اللاشيء «هو» هذا وذاك. إنّ كلًّا من السؤال والجواب، من

وجهة نظر اللاشيء، يتضمنان على نحو مماثل التناقض الدلالي نفسه.

وبالتالي، لا حاجة ليرفضه ويعارضه العلم. فالقاعدة الأساسية التي عادة ما يتقبلها الجميع ترد من الفكر بشكل عام، أي مبدأ التناقض الذي ينبغي تجنبه، وأيضًا «المنطق» العام، الذي يختزل هذا التساؤل إلى عدم néant. لأنّ الفكر، الذي لا يزال بالضرورة فكرًا عن شيء، ينبغي أن يكون من حيث هوفكر اللاشيء، والتفكير في أي شيء، ينتهك ماهيته الخاصة.

كما يمنع علينا أن نجعل من اللاشيء، من حيث هوكذلك، موضوعًا بشكل عام، فإنّنا بالفعل نشارف على نهاية تساؤلنا حول اللاشيء - حيث نفترض في هذه السؤال، أنّ «المنطق» هو السلطة العليا، وأنّ الذهن هو فهم الوسيلة المناسبة، وأنّ الفكر هو الدرب المؤدي إلى إدراك وتثبيت اللاشيء في أصله، والإقرار بإمكانه في الانكشاف.

ولكن هل الأمر مسموح في مجادلة سيادة «المنطق»؟ ألا يمكن للفهم،في الواقع، أن يكون ذا سيادة في هذه المسألة حول العدم؟ وبمعونته،لم نتوصل إلّا إلى أن نحدّد اللاشيء بطريقة عامة، حيث نموضعه ككل باعتباره إشكالية تحطّم نفسها.

لأنّ اللاشيء هو نفي لمجمل الكينونة، اللاوجود الخالص المحض...ومع ذلك عندما نعبر بهذا الشكل، فإنّنا نخضع اللاشيء لتحديد أعلى مستوى من أي شيء يخضع للنفي وبالتالي ممّا قد تم رفضه. إذ إنّ النفي، وفقًا لتعليمات «المنطق» غير المتنازع عليها، هوفعل مميّز للفهم. كيف يمكننا المطالبة في هذه المسألة باللاشيء وحتى في مسألة إمكان هذا السؤال ذاته، أن يرفض الفهم ويعطّله؟ ومع ذلك، فهل ما نفترضه هنا مسبقًا في هذا التساؤل، هوأمر مؤكّد؟ فهل اللا le ne pas وحالة النفي تمثل التحديد الأعلى الذي يندرج اللاشيء تحته، مثل النوع الخاص للأشياء المنفية؟ أليس اللاشيء موجود بسبب وجود اللاne-pa، بمعنى النفي؟ أم أنّ الأمر على العكس من ذلك؟ أليس النفي واللا موجودين لأنّ اللاشيء موجود؟ هذه قضايا لم يتم حسمها وتقريرها، بل لم ترتفع بعد صراحة إلى مستوى السؤال. حيث نؤكد: إنّ اللاشيء هوالأسبق أصليًا من اللا والنفي.

إذا كانت هذه القضية مسندة وصحيحة، فإنّ إمكان النفي باعتباره فعلًا للفهم، ومن خلال الفهم ذاته، تتوقف بطريقة ما على اللاشيء. كيف يمكن للفهم أن يطالب بحق التقرير في مساءلة العدم (اللاشيء)؟ حيث إنّ تجلّي المعنى المناقض للسؤال والجواب

فيما يتعلّق باللاشيء ألا يستند أخيرًا على فهم مؤكّد بصورة عمياء للفهم المصاب بحالة شرود (دوار)؟

ولكن إذا كنا لا نسمح لأنفسنا بكشف عدم القدرة الشكلية للسؤال حول اللاشيء، وعلى الرغم من ذلك نظل نطرح هذا السؤال، وعلى الأقل فإنّنا نستجيب لما لا يكف عن الحضور والاستمرار كشرط ومطلب أساسي لإمكان التوجّه نحوطرح جيّد لأي سؤال. وإذا كان على اللاشيء، على أي حال ينبغي أن يكون خاضعًا للسؤال- اللاشيء نفسه- يجب أن يكون معطى من قبل. كما ينبغي علينا أن نتمكّن من الاتقاء به.

أين نبحث عن اللاشيء؟ وكيف يمكننا العثور على اللاشيء؟ أفلا ينبغي علينا أن نجد شيئًا ما، ونعرف بطريقة عامة بالفعل أنّ هذا الشيء موجود؟ في الواقع، إنّ الإنسان في كثير من الأحيان لا يمكنه البحث إلّا عندما يتوقّع مسبقًا توفير ما ينبغي بحثه فعلًا. إذ إنّ المقصود بالبحث هنا، هواللاشيء. ألا يوجد هناك أخيرًا بحث دون هذا الاستباق أو التوفير، أي البحث الذي يقام بطريقة الانكشاف الخالص والمحض؟

مهما يكن، فنحن نعرف اللاشيء، حتى ولولم يكن إلّا ذلك الذي نتكلمه يوميًا من دون أن نلاحظ ذلك. هذا اللاشيء المبتذل، أصبح غير ملوّنٍ تحت شفرة واضحة جاهزة، العدم الذي يحوم حول أحاديثنا الفارغة دون أن ندركه، يمكننا حتى من دون تردد، أن ندرجه تحت «تعريف»: إنّ اللاشيء هوالنفي المتكامل لكلية الكينونة. فهل خاصية هذا اللاشيء تشير أخيرًا إلى الاتجاه الوحيد الذي يمكن انطلاقًا منه أن نصادفه؟

إنّ كلية الكينونة ينبغي لها أولًا أن تكون معطاة من أجل السلطة، التي تسقط مطلقًا تحت ضرب من النفي، أين يتمكّن اللاشيء في حد ذاته من التجلي.

فقط إذا قمنا بتجريد طبيعة الإشكالية في علاقتها بالنفي واللاشيء، فكيف يمكننا -باعتبارنا كائنات فانية متناهية- أن نجعلها في متناول الذات في الوقت نفسه وكذلك بالنسبة لنا ومجموع الكينونة في كليتها؟ في معظم الأحيان يمكننا أن نتصور مجموع الكينونة من خلال «الفكرة» وأن ننفي بالتفكير ما نتخيّله هكذا، ثمّ نعود للتفكير فيه باعتباره شيئًا منفيًا. وعلى هذه الطريقة، نصل إلى المفهوم الشكلي والصوري للاشيء المتصوّر(المتخيّل)، ولكن لا نصل أبدًا إلى اللاشيء نفسه. إذ إنّ اللاشيء هوليس لاشيء وبين اللاشيء المتخيل واللاشيء «الحقيقي»، لا يمكن أن يكون هناك أي فارق هذا إذا كان صحيحًا أن اللاشيء لا يمثّل الكلية المميّزة. أما بالنسبة للاشيء «الحقيقي»- ألا

يكون هذا من جديد رجوعًا إلى المفهوم المخبأ الغامض والمتناقض عن عدم الكينونة؟ إنّها المرة الأخيرة التي توقف فيها اعتراضات الفهم أبحاثنا، حيث إنّ شرعية هذا البحث لا يمكن أن تنشأ إلا من خلال تجربة أساسية عن العدم.

إذا كان من المؤكد أنّنا لا نستطيع أن ندرك عقليًا على الإطلاق كلية الكينونة في ذاتها، فمن المؤكد أيضًا أنّه يمكننا إيجاد موضع وسط الكينونة التي تميط اللثام عنها بطريقة ما من كليتها. في النهاية يستمر الفرق الأساس بين الإدراك العقلي لكلية الكينونة في حدّ ذاتها وبين أن نجد في قلب الكينونة في كليتها. هذا هو، من حيث استحالة المبدأ. وهذا يحدث باستمرار في وجودنا هذا. ولا شك أنه يبدو أنّه في سياق الحياة اليومية، أنّنا في الواقع لا نرتبط، في كل مرة، إلا بهذا الوجود أوذاك، الذي نكرس أنفسنا لننشره في ميدان معين من الوجود. رغم أن التداول اليومي تطغى عليه سمة التشتيت، فإنه مع ذلك، الآن يضمن قدرًا من انسجام الوجود، وإن كان ذلك بطريقة غير مؤكدة، في وحدة من «الكلية». حتى، عندما لا نكون منشغلين وعلى وجه التحديد بالأشياء ولا عن ذواتنا، إذ إنّ هذا يفاجئنا «في كليته»، على سبيل المثال في ضجر حقيقي. وهذا الضجر ما يزال بعيدًا عنا أيضًا، عندما يتعلق الأمر فقط بأي كتاب أومشهد، مثل أي انشغال أو أي خمول يسبب لنا الضجر. يعلن عن ذلك عندما «يغلبنا الضجر». إذ إنّ الملل العميق يمتد إلينا مثل ضباب صامت ينتشر في هاوية الكائن هناك، الذي يقرب بين البشر والأشياء، وبين أنفسنا والبشر جميعًا في فارق مدهش. فهذا الضجر يكشف الكينونة في كليتها.

هناك إمكان آخر مختفٍ لهذا التجلي، وهو إمكان يمنح لنا في الفرح الناجم ليس فقط عن حضور الكائن هنا- بل أيضًا في حضور الشخص الذي نحبّه ونعزّه.

فمثل هذه الحالة الشعورية لأي شخص مستعد في أن «يكون» فائزًا من قبل... أفعاله - التي توفر-له موضعًا في وسط الوجود وكليته. وأنّ السلطة الشعورية هذه في توفير الإحساس بالوجود لا تكشف فقط كل مرة، بطريقتها الخاصة، الوجود في كليته فحسب، بل إنّ هذا الانكشاف هوفي الوقت نفسه- أبعد من أن يكون مجرد حدث بسيط- إذ يصبح في الوقت نفسه حدوثًا أساسيًا لتحقيق كينونتنا «هناك».

وبالتالي فإن هذا ما نسميه «المشاعر والأهواء» التي ليست لا بظاهرة عابرة ولا ملازمة لتصرفاتنا في الفكر والإرادة، ولا دافع بسيط يتسبّب بهذا التصرّف، ولا حالة معطاة فقط، حيث نتدبر فيها شؤوننا بهذه الطريقة أو بأخرى.

وعلى الرغم من هذه الحالات الشعورية التي تموضعنا أيضًا أمام الكينونة في كليتها، فإنّها تُخفي عنّا اللاشيء الذي نبحث عنه. ونحن على الأقل من ذلك، حتى الآن نعتقد بنفي الكينونة في كليته، مثلما تبيّنه وتكشفه لنا الحالة الشعورية، وتموضعنا أمام اللاشيء. وهذا لا يمكنه أن يحدث إلا في الانسجام الأصلي للحالة الشعورية، التي وفقها تكشف لنا العدم،ونجعله يتجلى بطريقة خاصة.

أيحدث في الوجود الإنساني هناك حالة شعورية تُحمل أمام اللاشيء ذاته؟

هذا الحدث أمر ممكن، على الرغم من ندرته نسبيًّا، فإنه أيضًا لن يكون واقعيًّا إلّا من خلال اللحظة، وذلك من خلال ما توفره الحالة الشعورية بالأساس من قلق. ومن خلال هذا القلق، فإنّنا لا نعني به القلق المتكرر الشائع الآتي من عمق تعقيد الخوف، الذي ليس على استعداد أيضًا أن يظهر. فالقلق يختلف جوهريًّا عن الخوف. إنّه دائمًا أمام هذا الوجود أوذاك المحدّد، الذي هوتحت هذا المظهر أو ذاك المحدّد، الذي يهدّدنا في أن نختبر الخوف. إنّ الخوف من...شيء ما هوالخوف كل مرة أيضًا من أجل أي شيء محدّد. لأن جوهر الخوف هوالطابع المحدود للخوف أن يكون محدّدًا تجاه هذا الشيء أو ذاك، فالإنسان الخائف يجد نفسه متمسّكًا بهذا الشيء الذي يؤثر عليه ويولد له الخوف. وذلك من أجل أن ينقذ نفسه من هذا الموضوع أوذاك، فإنّه يفقد كل تأمين بالنسبة لشيء آخر؛ أو بالمجمل «يفقد صوابه».

إنّ القلق لا يمنح أي مكان للفوضى. بدلًا من ذلك، فهو ينشر الهدوء المميز. دونما شك إنّ القلق هودائمًا قلق متقدّم سابق...، ولكن ليس أمام هذا أو ذاك، فالقلق المتقدّم... هو دائمًا قلق من أجل...، ولكن ليس من أجل هذا أو ذاك. فالخاصية غير المحدّدة لهذا التقدّم المسبق لما يقلقنا ليس كل مرة نقصًا بسيطًا للتحديد، ولكن عدم الإمكان الأساسي في استقبال أي تحديد. سيكون يومًا في تأويل معروف.

في القلق-كما نقول- «هناك شعور بالانزعاج» ولكن ماذا يعني هذا المجهول، ومن الذي يضايق هذا المجهول؟ إننا لا يمكننا القول أو أن نشير إلى هذا الشيء الذي يسبّب لنا الانزعاج أو القلق. هذا يتغلب علينا في المجمل. فكل الأشياء ونحن أنفسنا نسقط في حالة من اللامبالاة وعدم إدراك الفارق. لكن هذا ليس بمعنى الاختفاء البسيط للأشياء؛ على العكس من ذلك، فإنّه نوع من تراجع وارتداد الكينونة في مجملها، حيث الأشياء تعود إلينا. هذا الارتداد للوجود في كليته يحاصرنا في القلق فإنّه يعارضنا ويثير فينا ذلك

الانزعاج والضجر. ولا تبقى لنا أيّة دعامة. فإن انحراف أوقذف الكائن ولا يفاجئنا إلّا هذا «لاشيء».

4- القلق يوضّح اللاشيء

في القلق نحن «معلّقون». وأكثر تحديدًا: فالقلق يمسك بنا معلقين هكذا؛ لأنّه يقدّم انحرافًا للكينونة في كليتها. حيث نحن ذواتنا-نحن هؤلاء البشر الموجودين هنا- نشعر أننا ننزلق بين كائنات الوجود. لأنّه لماذا لا «أنت»، ولا «أنا»، هما اللذان يضايقهما القلق، لكن هو يشعر به من طرفنا «النحن» على هذا الشكل أو ذاك. ولا وجود في هذا الاهتزاز إلا الكائن الإنساني-هناك- الذي يحقق حضوره في القلق، والذي يجعله لا يتعلّق بأي شيء.

إنّ القلق يُخرسنا. لأنّ الكائن ينحرف من كليته واللاشيء يحاصرنا من كل جهة، وفي واجهته وحضوره يصمت كل عبارة تقول: «فعل الوجود». وإذا كان صحيحًا أنّه في حالة الانزعاج العميق التي يسببها القلق نحاول أحيانًا أن نسد هذا الفراغ الذي أثاره الصمت من خلال حديث مرتجل، فليس ذلك إلا دليلًا على حضور اللاشيء.

إنّ القلق يكشف اللاشيء، هوما يؤكّده الإنسان ذاته مباشرة عندما يشعر بالقلق. في توضيح النظرة التي تقدّم الذكرى الأقرب عن تجربة القلق نجد أنفسنا مرغمين على القول: إنّ هذا الشعور المسبق أمامه أومن أجله في القلق ولم يكن فعليًّا أي شيءٍ. في الواقع: إنّ اللاشيء في حدّ ذاته- بما هوكذلك- كان موجودًا هناك.

مع هذا التوفير الأساسي للشعور بالقلق نكون قد التقينا وتمسّكنا بهذا الحدث الأصلي الذي تتحقق فيه الكينونة، حيث يتجلّى فيها اللاشيء ومن خلالها يجب علينا أن نتساءل عنه:

5- ماذا نعني باللاشيء ؟

إنّ الإجابة الوحيدة الأساسية لموضوعنا هي مكتسبة مسبقًا، عندما نأخذ بعين الاعتبار أنّ السؤال المقدّم حول اللاشيء يبقى في الحقيقة مطروحًا. إذ يجب علينا، في هذا الغرض، إكمال من جديد ممر الإنسان إلى وجوده «هناك» بالرغم من كل قلق يأتي نحونا، من أجل أن نؤكّد هذا اللاشيء حيث ينبع في أقرب وقت ضرورة تمديد مميزات اللاشيء بصراحة، الذي لا يكون نتيجة التجربة التي استعرضناها.

ينكشف اللاشيء في القلق-ولكن ليس مثل الوجود. وهو كذلك نادرًا ما يكون معطى مثل الموضوع. فالقلق ليس إدراكًا عقليًا للاشيء. بالرغم من أنّ اللاشيء يتجلّى من خلاله وبه، لكن ليس بأية طريقة يتبيّن بشكل منفصل «عن جانب» الكائن في كليته، الذي يتمسّك بقلقه الغريب. بالأحرى سنقول: اللاشيء هو وجه من القلق لكونه لا يكون إلّا مع الكائن في كليته. ماذا نفهم من خلال هذه الجملة: « لكونه لا يكون إلّا مع... en n'étant qu'un avec...»

في القلق، يصبح الوجود في كليّته متزعزعًا chancelant، بأي معنى يحدث هذا؟ لكن الوجود ليس متلاشيًا-عدمًا مدمرًا anéanti -من خلال القلق. كيف يمكنه أن يحدث، تحديدًا عندما يتموضع القلق في عدم القدرة النهائية إزاء الوجود في كليته. بالأحرى اللاشيء يعلن عن نفسه الخاص مع الوجود والتمسّك به مثل الكائن الذي ينحرف من كليته.

لا يحدث في القلق أي انعدام أو فناء ينبثق من النفي. فهذا الانعدام لا يترك مطلقًا أن نضع في الحسبان نفسه الانعدام والنفي. فاللاشيء ذاته منعدم.

إنّ الانعدام ليس حدثًا أيًا كان، لكن بما أنّه يحيل باشمئزاز على الوجود المنحرف من كليته، فإنه يتجلّى في هذا الوجود بكماله الغريب إلى غاية أن يختفي، مثل الآخر المطلق- إزاء اللاشيء.

تكون الليلة الواضحة لعدم القلق في استيقاظ الانفتاح الأصلي للكينونة بما هي كذلك، في معرفة: بأنّها الكينونة- وليس اللاشيء. هذا « وليس أي شيء» يضيف لنا في الخطاب ليس فقط التفسير الفرعي، بل ما يجعل أمره ممكنًا فيما هومسبق، هوتجلي الكينونة عامة. إذ إنّ ماهية اللاشيء المنعدم أصليًا يكمن هنا: فيما يقدّم المسبق قبل الكائن «هناك» قبل الكينونة بما هي كذلك.

ليس إلّا أساس التجلي الأصلي للاشيء من الكائن هناك، حيث يمكن للإنسان أن يذهب إلى الوجود ويخترقه في ذاته. لكن بما أنّ الكائن هناك، حسب ماهيته، يتّصل بالكينونة، التي ليست هي نفسها، تنشأ مثل الكائن هناك بما هو كذلك، فكل مرة مسبقًا يتجلى اللاشيء.

الكائن هناك يعني: سلطة اللاشيء.

نقف مرة أخرى أمام اللاشيء، فإنّ الكائن هناك هوكل مرة مسبقًا فيما وراء الكينونة في كليتها. هذا الكائن فيما وراء، نسميه المتعالي. إذا كان بالأساس في ماهيته، الكائن هناك لا يتعالى، ونقول الآن: إذا لم يتمسّك منذ البداية، لحظة في العدم، فلا يمكنه أبدًا أن يتصل بالكينونة، ولا حتى بالذات.

دون التجلي الأصلي للاشيء، فلا كائن في ذاته يتحرّر.

من خلال ذلك، فإنّ الإجابة عن السؤال مكتسبة، بالرغم من أنّها حول اللاشيء. فاللاشيء ليس لاموضوعًا ولا طريقة عامة للوجود. فاللاشيء لا يستيقظ(يرتفع)، ولا هو ذات ولا بجانب الوجود بما هوكذلك. واللاشيء هوما يجعل تجلي الكينونة على هذا النحو أمرًا ممكنًا من أجل الوجود الإنساني هناك. فاللاشيء لا يهيئ أولًا المفهوم المتناقض antithétique للكينونة، ولكن ينتمي أصليًا إلى الماهية في حدّ ذاتها. وفي كائن الكينونة يحدث انعدام اللاشيء.

الآن فقط يجب في الأخير تقديم الانعكاس الطويل جدًّا والمختلف. إذا الكائن هناك لا يمكنه أن يتّصل بالكينونة، وأن يتمسّك بهذه اللحظة في اللاشيء، وإذا اللاشيء لا يحدث أصليًا في تجلي القلق، ألا يجب علينا إذن أن نكون معلّقين بشكل مستمر في هذا القلق، من أجل سلطة الوجود ببساطة؟ لكن لا نعرف أنفسنا إلّا من خلال هذا القلق الأصلي النادر؟ قبل كل شيء نتواجد بالرغم من اتصالنا مع الكينونة، الذي نوجد فيه والذي نجد فيه أنفسنا- دون هذا القلق أليس هوابتكارًا اعتباطيًا واللاشيء الذي نبلغه ليس إلّا مبالغة.

بالرغم مما تريد قوله هذه الكلمات: فإنّ هذا القلق الأصلي ألا يحدث إلّا في اللحظات النادرة؟ لا شيء آخر إلا هذا: اللاشيء وأحيانًا كثيرة يختبئ في ما هو أصلي. لكن كيف هو إذن؟ إذ في نمط التحديد ننتشر نحن في الكينونة، وعلى الأكثر نعود نحن نحو الكينونة في نشاطاتنا الحموية fébriles على الأقل نتركه ينحدر على هذا النحو، وعلى الأكثر نتحوّل عن اللاشيء، ولكن أكثر من ذلك بالتأكيد نضغط على أنفسنا بشكل عام على هذا الوجود هناك.

على الرغم من هذا النفورaversion من نطاق اللاشيء المستقر ولو أنّه غامض، فهو مسجّل في بعض الحدود، وفقًا لمعناه الخاص. هذا-اللاشيء في انعدامه يعود بالتحديد إلى الكينونة. فاللاشيء منعدم بطريقة تواصلية، دون أن نعرف هذا الحدث، الذي نتحرّك فيه يوميًا.

ما الاستشهاد الأكثر إلحاحًا في التجلي الثابت والممتد، ولو أنّه مختف، للاشيء في وجودنا هناك، من النفي؟ لكن هذا لا يضيف شيئًا من خلال ذاته فاللاوسيلة اختلاف وتعارض للمعطى، من أجل التمسّك بطريقة ما. فكيف يمكن للنفي أيضًا أن ينتج من خلال ذاته اللا le ne pas عندما لا يمكنه مع ذلك أن ينكر إذا كان أي شيء مما يمكن إنكاره وقبل إعطائه؟ ولكن كيف لهذا الشيء أن ينكر ما هو مرفوض أيمكنه أن يدخل في النظرة مثلما نتطلّب اللا، إذا كانت كل فكرة على هذا النحوليس لها تقدّم مسبق حول اللا؟ إذ إنّ هذا اللا لا يمكن أن يصبح متجليًا إلّا إذا كان أصله انعدام اللاشيء عامة ومن خلال ذلك فاللاشيء ذاته مطروح في الخفاءcélement. ولا يأتي اللا من النفي، إذ إنّ النفي، بالعكس، هوالذي يتأسّس على اللا، الذي ينبثق من انعدام اللاشيء. فالنفي ، في الواقع، ليس إلّا نمطًا في التصرّف الانعدامي للاشيء.

من خلال ذلك أنشئ في البحوث الأساسية أطروحة تقول: إنّ اللاشيء هوأصل النفي والعكس، وإذا كانت قدرة الفهم عاجزة في حقل الأسئلة حول اللاشيء وحول الكائن. فإنّه من خلال مصير سيادة «المنطق» داخل الفلسفة يتقرّر، حتى أنّ فكرة «المنطق» تنحل في دوامة التساؤل الأكثر أصالة.

كذلك أحيانًا وبطريقة مضاعفة - تكون أولا تكون صريحة- تمر كل فكرة من النفي ، فقط من أجل تجلي اللاشيء الذي ينتمي بالضرورة إلى الكائن هناك. لأنّ النفي لا يمكنه أن يكون محتجبًا، ولا مثل السلوك الوحيد، ولا حتى مثل الذي له دور المدير، حيث يبقى الكائن هناك مهتزًّا من قبل انعدام اللاشيء. وسبر أغواره ببساطة إحكام النفي المفكر بصعوبة المخالفة وإدراك الرعب وأكثر تحديدًا ألم الرفض وحدّة المنع. والأكثر ثقلًا هو مرارة الامتناع.

هذه الإمكانات في سلوك الانعدام-القوى التي يكون فيها مصير الكائن هناك أن يسقط، من دون أن يجعله سيّدًا- ليست إلّا أنواعًا للانعدام البسيط. لكن هذا لا يمنع بأن تعبّر عن ذاتها في اللا وفي النفي. وفي هذا يمتد النفي. كما أن إخصاب الكائن هناك من خلال سلوك الانعدام يشهد التجلي المستقر ودون شك يحجب اللاشيء، إذ فقط القلق في الأصل يمكنه أن ينكشف. حيث يأتي القلق الأصلي في أحيان كثيرة بطريقة مكبوتة في الكائن هناك، فالقلق هو هنا. هو فقط نائم. نبضه يرتجف باستمرار نحوالكائن هناك. وعلى الأكثر ضعفًا نحو الكائن هناك «القلِق anxieux» وغير مدرك حسيًّا imperceptible

لـ«نعم، نعم»ولـ«لا، لا» للقضية، وفي الأقرب نحوالكائن هناك، الذي يجعله سيّدًا على ذاته، بالتأكيد نحوالذي يخاطر في العمق، لكن هذا لا يحدث إلّا من خلال ما يراه هو من أجل الاحتفاظ بنهائية الكائن هناك.

قلق الذي يخاطر لا يعاني من معارضته للفرح، أو أيضًا السعيد الموافق للنشاط السلمي. فالقلق يتمسّك- بالمعارضات- في تحالف سري مع صفاء نعومة الطموح الإبداعي.

إنّ إلحاح الكائن هناك حول اللاشيء على أساس القلق المخبّأ يقدّم للإنسان المكان المتصل باللاشيء.نحن في هذه النقطة النهائية التي ليست مطلقًا من قبل قرار ولا إرادة خاصة إذ يمكننا أن نتقدّم مسبقًا أمام اللاشيء بطريقة أصلية، كما تنزلق تحديد الحفرية النهاية في الكائن هناك من النهائية الأكثر خصوصية والأكثر عمقًا لكن ليس في نطاق حريتنا.

إلحاح الكائن هناك حول اللاشيء على أساس القلق المخبّأ هوتجاوز الكينونة في كليّتها: بمعنى التعالي.كما أنّ تساؤلنا حول اللاشيء يجب أن يمثّل لنا الميتافيزيقا ذاتها. فكلمة «ميتافيزيقا» كلمة يونانية Ta- meta- fusika هذه التسمية-المفهوم dénomination- الفريدة كانت مؤوّلة فيما بعد، مثلما عيّنا التساؤل الذي يقدّم ميتا- «فيما وراء» الكينونة على هذا النحو. فإنّ الميتافيزيقا هي التساؤل الذي يقدّم ما وراء الكينونة، الإدراك التصوري من أجل الإجابة عن هذا، بشكل ما وفي كليتها.

في السؤال حول اللاشيء يحدث ممر ما فيما وراء الكينونة مثل الكينونة في كليتها. ومن خلال ذلك، فإنّ هذا السؤال سيكون سؤالًا «ميتافيزيقيًّا». إنّ الأسئلة من هذا القبيل، تمنح لنا البدء بمضاعفة مميّزة. أولًا إنّ كل سؤال ميتافيزيقي ينطوي كل مرة على كلية الميتافيزيقا. ثمّ إنّ كل سؤال ميتافيزيقي للكائن هناك المتسائل يكون في كل مرّة مأخوذًا في السؤال. في قياس ما، فإنّ السؤال حول اللاشيء أيمر وينطوي على كلية الميتافيزيقا؟

حول اللاشيء، تعبّر الميتافيزيقا، قديمًا، بصيغة ملتبسة بالتأكيد: لا شيء يأتي من اللاشيء ex nihilo nihil fit، بينما في مناقشة الصيغة، فلم يكن اللاشيء مشكلة أبدًا، هذا يقدّم مع ذلك التعبير، من خلال الإحالة التي تدلي كل مرة على اللاشيء، هو المفهوم الأساسي للكينونة في ظهورها المباشر.

إنّ الميتافيزيقا القديمة تتصوّر اللاشيء(العدم) تحت نوع من اللاوجود؛ بمعنى عنصر بلا شكل، الذي لا يمكنه أن يشكّل ذاته إلى كينونة موهوبة بالشكل ويعرض من خلال المظهر نفسه (-العطاء5/ ei-do V). إنّ الكينونة هي صورة configuration تتمثّل على نحوما في الصورة (ما يمنح للنظر). الأصل، الشرعية وحدود هذا التصوّر للكائن تكمن في نقاش قليل حول اللاشيء. فالاعتقاد المسيحي، على عكس من ذلك، ينفي حقيقة الصيغة: لا شيء يأتي من اللاشيء، ويعطي اللاشيء، هذا يقدّم دلالة معدّلة، بمعنى الغياب الكامل للكينونة خارج إلهية: اللاشيء يأتي ex nihilo fit-يمكن خلقه ens creatum-. يصبح اللاشيء إذن المفهوم القديم للكينونة بالقول الخالص، لـ summum ens، اللّه ens increatum-غير مخلوق-هنا أيضًا تأويل اللاشيء يعلن عن المفهوم الأساس للكينونة. لكن المناقشة الميتافيزيقية للكينونة تتموضع حول المخطّط نفسه من التساؤل حول اللاشيء. فالأسئلة حول الكائن واللاشيء تبقى على أي نحوخارج النقاش. إنّه أيضًا لماذا لا نعرقل إطلاقًا هذه الصعوبة، إذا كان اللّه يخلق من خلال اللاشيء، فإنّه يجب أن يتمكّن من الاتصال به. لكن إذا كان اللّه هو اللّه، فلا يمكنه أن يعرف اللاشيء، وإذا كان حقيقة من «المطلق» الذي يُقصي من الذات كل عجز وبطلان.

هذا النداء التاريخي الملخص يبيّن اللاشيء مثل مفهوم قديم للكينونة بالضبط؛ بمعنى مثل النفي، لكن اللاشيء مشكلة بطريقة ما، إذن هذه العلاقة القديمة ليست فقط محددة أكثر وضوحا، لكنّها توقظ التساؤل الميتافيزيقي بالضبط حول الكائن والكينونة. فاللاشيء لا يبقى إزاء اللاتحديد في الكينونة، لكن ينكشف مثلما أنّه جزء من الكائن والكينونة.

«الكائن الخالص والعدم المحض، هوإذن نفسه» هذه الصيغة لهيغل[1] هي صحيحة. الكائن واللاشيء هما في انتماء متبادل، ولكن ليس لأنّ الواحد والآخر- من وجهة نظر المفهوم الهيغلي للفكر- في توافق من لاتحديدهما ومباشرتهما، لكن لأنّ الكائن في حدّ ذاته هو فان-نهائي-في ماهيته ولا يتجلّى إلّا في تعالي الكائن هناك في اللحظة الانتشائية للاشيء.

إذا كان من الصحيح أنّ السؤال حول اللاشيء مثل السؤال الشامل للميتافيزيقا، فالسؤال حول اللاشيء سيكون نوعًا من الذي ينطوي على كلية الميتافيزيقا. لكن السؤال حول اللاشيء يمر في الوقت آنه بكلية الميتافيزيقا، بحيث نضطر أن نموضعه

(1) هيغل، علم المنطق، كتاب wwIII،1، ص.74.

قبل الإشكالية لأصلية النفي؛ بمعنى بالأساس قبل القرار المؤثر في السيادة الشرعية لـ«المنطق» في الميتافيزيقا.

إنّ الصيغة القديمة: لا شيء يأتي من اللاشيء ex nihilo nihil fit تستقبل معنى آخر يتعلّق بالإشكالية ذاتها للكائن ويتلفظ: ex nihilo omne ens qua ens fit إنّه في لاشيء الكائن هناك من الكينونة في كليتها، حسب الإمكانية الخاصة؛ بمعنى في النوع النهائي، فقط الذي يعود على الذات نفسها. إلى حدّ ما فالسؤال حول اللاشيء، إذا كان سؤالًا ميتافيزيقيًا، فهل يشمل في ذاته كائننا المتسائل هناك ؟ في تميزنا لكائننا هناك نختبر هنا والآن مثل التحديد الأساس من خلال العلم. إذا كان كائننا هناك محدّدًا أيضًا يتضمّن السؤال حول اللاشيء، فيجب عليه إذن أن يعبر عن هذا السؤال، ويجعل نفسه سؤالًا.

إنّ الكائن هناك علميًا في بساطته وصفائه الحاد بطريقة فريدة يتّصل بالكينونة ذاتها.

بإشارة أعلى، فالعلم يرغب بأخذ اللاشيء من أجل القابل للنفي. لكن إذا أصبح في الحاضر متجليًا، في التساؤل حول اللاشيء، وأن هذا الكائن هناك علميًا ليس ممكنًا إلّا إذا أخذ بلحظة اللاشيء مسبقًا.ولا يمكن فهمه إلا من خلال ما هوعليه، وما لا يأخذ به اللاشيء من أجل شيء قابل للنفي. فإنّ هذا الاعتدال والتحفّظ المفترض والتفوّق المعلن في العلم يسقط في الدعابة، وإذا اتخذت في جدية اللاشيء. وهذا ليس إلّا لأن اللاشيء يتجلّى في العلم الذي يمكنه أن يجعل من الكينونة في حدّ ذاتها موضوعًا في تحقيقه. ليس إلّا أنّ العلم يوجد من خلال الميتافيزيقا التي تأتي من جديد دومًا بأثرها الأساسي، الذي لا يتألف من تكديس وتنظيم المعارف، لكن في إخضاعها للانفتاح المستأنف دومًا، الفضاء الكامل للحقيقة في الطبيعة والتاريخ.

إنّه فقط لأنّ اللاشيء يتجلّى في عمق الكائن هنا كالذي يمكنه أن يجلب لنا الغرابة الكاملة للكينونة. ليس إلّا إذا كانت هذه الغرابة للكينونة تضغط علينا في هذا الذي يوقظ وينادي الذات بطريقة مدهشة. ليس إلّا أساس الدهشة- بمعنى تجلي اللاشيء- الذي يساهم في انبثاق «لماذا؟» وأنّه من الممكن أنّنا نستطيع بطريقة محدّدة، أن نتساءل حول الأسباب ونؤسّس الحقيقة. ليس إلّا لأنّه يمكننا أن نسائل ونؤسّس بالعقل مصير الباحث بالنظر إلى وجودنا.

السؤال حول اللاشيء يموضعنا-نحن المتسائلون- في السؤال في ذاتنا ولذاتنا. إنّه السؤال الميتافيزيقي.

الكائن هناك الإنساني لا يمكنه أن يتّصل بالكينونة إلّا إذا تمسّك بلحظة اللاشيء. المرور فيما وراء الكينونة يحدث في ماهية الكائن هناك. لكن هذا الممر فيما وراء هونفسه ميتافيزيقي. حيث ينفصل هذا: عن الميتافيزيقا التي تنتمي إلى «طبيعة الإنسان». فإنّها ليست فرعًا فلسفيًا للمدرسة، ولا حقلًا منفتحًا على التأملات اللانهائية. فالميتافيزيقا هي حدث أساس في الكائن هناك. هي الكائن هناك ذاته. لأنّ حقيقة الميتافيزيقا تكمن في هذا العمق اللجي abyssal، مثل أقرب مجاورة، إذ لها إمكان رصد الخطأ الأكثر عمقًا بطريقة مستقرة. لأنّه لماذا الدقّة أي علم لا تتمسّك بجدية الميتافيزيقا. وأبدًا لن تكون الفلسفة مقياسًا على حدّ معيار فكرة العلم.

إذا كان السؤال حول اللاشيء الذي نحن بصدد تمديده، فإننا اتخذناه حقيقة في حسباننا، إذن ليس خارجًا إذ إنّنا حاضرون في الميتافيزيقا. أولسنا موجودين إطلاقًا «منفيين» فقط فيها. فنحن منفيون فيها لأنّه -في الحدّ الذي نتواجد فيه- نأخذ مسبقًا ودومًا في ذاتها (physei gàr, o phile, énesti tis philosophia te tou andros dianoia Platon, Phédre,279a) في الحد الذي يكون في وجود الإنسان يصبح بطريقة مخيفة فيلسوفًا. الفلسفة-ما نسميه أيضًا- هي بداية الميتافيزيقا، التي فيها ميتافيزيقا الفلسفة حيث تأتي من ذاتها وعلى آثارها الواضحة. فالفلسفة لا تتموضع على خطى السير السليم إلّا من خلال قفزة مميزة للوجود المحض في الإمكانات الأساسية للكائن هناك في كليته. فالحاسم في هذه القفزة هو أولًا في جعل الحقل الحر للكينونة في كليتها: ثمّ، تركه ليتغلّب على العدم، بمعنى تحرير الأصنام التي تحملها كل ذات وإزاءها التزم العرف في البحث عن ملجأ خلسة؛ وأخيرًا استرضاء ارتدادات هذا التشويق من أجل إظهاره من جديد بطريقة متواصلة، من خلالها، في السؤال الأساس للميتافيزيقا، الذي يذهب مباشرة نحواللاشيء نفسه: لماذا هومن كلية الكينونة وليس بالأحرى من اللاشيء؟[1]

-تنبيهات المترجم

النسخة الحاضرة لما هي الميتافيزيقا ?Was ist Metaphysik تستأنف، في خطوطها العريضة، النص الذي نشر عام 1969 على الرقم 14 عن دار المتاجرة الجديدة.

---

(1) مارتن هايدغر، الترجمة الألمانية الجديدة من قبل روجي مونييRoger Munier

أحد التعديلات الأساسية المسهمة فيما يتعلّق بترجمة كلمةDasein، بتفكيكه-Da sein الذي يقدّمه هايدغر قديمًا في محاضرة عام 1929، بالمعنى التام الذي نعرفه.

من أجل الدازاين، نكتب دون واصلة، وقفت كالعادة على الكائن هناك. وهو المعادل الحرفي للكلمة الألمانية، حيث المعنى المألوف هو: الوجود بمعنى الحضور هنا(während meines Daseins خلال وجودي) أن أكون هنا يمكن أن يتفق مع شرط الإصغاء لهذه الكلمة، كما يتفق فعله في اللغة الألمانية نفسها للدازاين الهايدغري:

1- إنّ هنا (Da) مأخوذ ليس باعتباره ظرفًا، بالمعنى الذي يكون فيه شيء ما أو أي شخص ما هنا، لكن من الناحية الموضوعية، بالطريقة التي نميّز بها الهنا والآن، الكائن هنا، هو أولًا حدث كينونة أحدهم هنا، الكائن هوأحد ما هنا؛

2- إنّ هنا لا يعبّر عن أي زيف، لكن علاقة انتشائية للكائن الذي يحدث ولا يمكنه أن يحدث إلا في ذاته. هذا الهنا ليس هنا الكائن ذاته، لكن هوالانفتاح في مجيئه، بعض الشيء مثل ما «قبله». الكائن هنا، هو إذن في مصدر العالم، ليس الكائن الذي هنا، لكن الكائن الذي هو هنا من أجل الانفتاح على الكائن وفي تفعيل الانتظار لمجيئه.

إنّه من الواضح أنّ هذا المعنى ليس معبرًا دائمًا من قبل كلمة الدازاين فقط -مثلًا عندما كتب هايدغر: «Unser Dasein - in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern un Studierenden - ist durch die Wissenschaft bestimmt» أصبح منتشرًا وظاهرًا عندما تكون الكلمة مفكّكة إلىDa-sein. لكي نجعله صحيحًا أكثر في اللغة الفرنسية، اقترح هايدغر نفسه منذ 1945، في رسالته لجون بوفري Jean Beaufret يرد في الرسالة المرفقة حول الإنسانية[1]. الصيغة التالية: الكائن هنا être le-là هذه الترجمة هي بلا شك واضحة بطريقة جيّدة، متّخذة في الغزلة، لكن بالإضافة إلى ذلك ليس لها سهولة في المطة(-) البسيطة التي تفصل بين:Da وsein، ومن أجل هذا السبب نفسه، حيث يبدو ثقيلًا أثناء القراءة. لا نلاحظ أبدًا الخاصية السلسة جدًّا بكفاية للنص الهايدغري، في الشدة غير منسجمة مع قوله، يتحفظ دائمًا بالألمانية. لقد قدّم هايدغر هذه الصعوبة عندما أشار إلى ترجمة Da-sein بـêtre le-là وكان على الأقل هذا الاحتفاظ: «إذ يمكنني أن أقول إنّ الفرنسي يمكنه أن يكون مستحيلًا...».

(1) Aubier, édition bilingue, p. 183 reprise dans Questions III, Gallimard, p. 157

في كل مكان إذن، حيث الدازاين هو في النص المفكّك إلى Da-sein قمت بترجمته بالوجود «هنا» لا شيء أكثر، وأغفلنا الشولتين، من أجل أن نمنحه ثقله، هذا الهنا المسمى هوفي وسط المناقشة.

تصحيح آخر يؤثر على Hineingehaltenheit (محتويات الوعي).

البنية الانتشائية لـــDa-sein هي بعلاقة مباشرة مع الانفتاح على اللاشيء وهوالموضوع المركزي للمحاضرة. فالدازاين heisst (وسائل) يكتب هايدغر: Hineingehaltenheit in das Nichts، الجملة لها ترجمة سيئة. يميّز فعل الأخذ باللاشيء، ولكن الكينونة مسبقًا كما اقترحها. إنّ الدلالة الإضافية مجملًا، هي مضاعفة: من نشاط(Hinein) والسلبية (gehalten) لكن يبدوأنّ السلبية تجرفه «نحن في هذا الحد النهائي، يكتب في الواقع هايدغر، أنّه ليس إطلاقًا من خلال القرار ولا الإرادة المحضة يمكننا أن نتناول أصليًا اللاشيء مسبقًا. كما هو إتلاف بعد النهائية تحفر في الوجود هنا من النهائية الأكثر خصوصية والأكثر عمقًا ترفض نطاق حريتنا».

ترجمت إذن Hineingehaltenheit in das Nichts بلحظة اللاشيء وsich hineingehalten in das Nichts بـ: التمسك بلحظة اللاشيء. كلمة لحظة ستؤخذ بمعنى in-stare وفي قبول قريب لما له اصطلاح ظرف الحال «في لحظة...»-مثلًا: في لحظة الانطلاق...

Stimmung (المزاج) كلمة مفتاحية أخرى، أصبحت مثلما كانت سابقًا، من خلال التوفير. هذه الترجمة كما نذكر، كانت مقترحة من قبل هايدغر نفسه، الذي كتب الكلمة بالفرنسية في المحاضرة التي ألقاها في Cerisy عام 1955 ما الميتافيزيقا-والفلسفة؟[1]. يجب على الأقل تحديد أن هذا التوفير لا يمكن مزاوجته بأي تناسق مع Stimmung. ولا هومسموح باللعب خاصة على جذر stimmen الذي يشير إلى الموافقة، التطابق الصحيح والمتناغم. Stimmung القلق والتوفير المتطابق في تناغم مع اللاشيء.

Geschehen (الحدث) الذي يميّز ليس فقط الحدث أيًا كان، ولكن بطريقة ما، الحدوث نفسه لما هوعليه، بالنسبة للإنسان، أصل ومصدر كل حدث، كان مترجمًا كل مرة بالحدوث advenir-حدث-.

(1) Questions II, Gallimard, pp. 31 sq- traduction Kostas Axelos et Jean Beaufret

Erfahrung (التجربة) أصبحت كذلك مثل الاختبار بمعنى الكلمة في التجربة، إنجاز اختبار...

Nichts (اللاشيء) أخيرًا كان مترجمًا باللاشيء le rien وليس بالعدم néant. اللاشيء نعرفه يأتي منrem، الشيء، الوجود. علاوة على ذلك، بالفرنسية، بعض التعابير الألمانية في نطاق التجلي الأساسي لذكاء النص(لا شيء آخر، لا شيء إطلاقًا، في معرفة لاشيء...إلخ).

الترجمة التي ظهرت في المتاجرة الجديدة Nouveau Commerce كانت تتقدّم على استهلال رسالة هايدغر للمترجم. يمكننا الرجوع إليها.

أفصل فقط هنا الجزء المؤثر مباشرة بنص المحاضرة.

«...دون شك إنّكم تعرفون أنّ، يكتب هايدغر، هذا النص كان النص الأول المترجم، بقليل بعد ظهوره (1929)، في لغة بلدكم. تقريبًا في الوقت نفسه الذي قد نشر فيه عام 1930، الترجمة الصينية، التي افتتحها الشاب الطالب الصيني الموهوب، الذي كان يحضر محاضراتي التي ألقيها في الملتقيات.

«الاستقبال الذي كان في أوروبا بصدد هذا المكتوب يتلخّص في هذه الكلمات: nihilisme et hostilité (العداء والعدمية) بالنسبة لـ«المنطق» نجدها في الشرق الأقصى في اللاشيء Nichts المفهوم تحديدًا، وكلمة الوجود.

«ثم حاولت توضيح هذا النص بالنظر إلى العودة الأساسية للميتافيزيقا من خلال خاتمة «postface» و«مقدمة»، لأنه السؤال مسبقًا على: ما هي الميتافيزيقا؟ إذ ندفعها في بعد آخر. ليس هناك ميتافيزيقا الميتافيزيقا. لكن هذا البعد الآخر، حيث نتلقى الميتافيزيقا كما هي بالخصوص المحض، لا يزال غير محدّد إلى يومنا هذا. يبقى غير كافٍ التكفل الصعب باتجاه هذا التحديد مثل أثر الفكر.

«ترجمتكم التي قدّمتموها بلا تعليق، تُلزم أصدقاءنا الفرنسيين، وتُلزمني أولًا أن أستأنف من جديد الفكر الذي نحلله في المحاضرة. إنّه السؤال. أن نضع سؤالًا على المتسائل نفسه والهنا، دازاين الإنسان. يتعلّق الأمر بتجريب الدازاين بالمعنى الذي يقدّمه الإنسان نفسه «Da» بمعنى انفتاح الوجود على نفسه، بما أنّه يتولى القيام

بالمحافظة على هذا الانفتاح، وتمديده[1].

«حيث إنّ ما تناولته المحاضرة كان سؤالّا، والإجابة التي تتطلّب من جانبها خاصية السؤال. إنّه على هذا ينتهي النص. إذ إنّه يشهد بنهائية الفكر نفسه. أو يجب أن نقول: نهائية الوجود، حتى في الجزء الخلفي لدازاين الإنسان.

«يتعلّق الأمر بإيجاد الفكر الذي هو الفكر المؤهل للسؤال، ومحافظة التقدّم المسبق devant وتجريبه كما يتطلّب». (31 تموز/ جويليه 1969).

-ملاحظات

1- treibt Wissenschaft: expression courante (Sport treiben: faire du sport) à laquelle Heidegger rend sa portée, en jouant sur le sens du verbe treiben: pousser, faire avancer (treibende Kraft : force motrice).

2- spricht er von einem Anderen.

3- wenn « es einem langweilig ist »... « lorsque l'on s'ennuie », disons-nous en français. Traduite littéralement, l'expression allemande met en jeu comme une puissance neutre (es...ist), affectantune zone impersonnelle de l'humain (einem).

4- darin einem so und so « ist »... Heidegger souligne ici la troisième composante de l'expression, soit l'«être».

5- ist es einem unheimlich...

6- einem : un « nous » impersonnel.

7- J'adopte ici la traduction d'Henry Corbin qui rend le mieux compte du rapprochement des mots allemands Vernichtung anéantissement (nous ne disposons pas d'autre mot en français, rien n'ayant formé la racine d'aucun composé) et Nichtung. De même, plus loin: nichten, néantir, comme vernichten, anéantir.

8- aus Nichts wird Nichts. On notera ici les majuscules.

(1) انظر الزمن والكينونة، ص. 132.

خاتمة

ما يمكن أن نستخلصه من هذه المحاضرة أنّ التساؤل الميتافيزيقي يبقى ممكنًا ومنفتحًا على الكينونة والكائن، باعتبارهما الوحدة الأساس لتجاوز العدم، وبالرغم من تجريدية الفلسفة الهايدغرية البارزة في هذا المقال، فإنّ الإنسان يبقى المحور المركزي فيها، ذلك المفكر المغترب الدائم البحث عن حضوره الوجودي الآني رغم القلق والخوف الذي يحيط بكينونته، لذا تعتبر فلسفته في الوجود والموجود أفضل أنموذج عبّر عن الشكل المكتمل والنهائي لميتافيزيقا الحضور.

كما أنّ الخطاب الهايدغري هذا ليس إلّا دعوة إلى تحيين الفعل التساؤلي ودعم البحث العقلاني في الجامعات ومراكز البحث، التي تسعى لإعادة بنينة الطريقة العلمية في جعل الأشياء تتجلى أمام الكائن المفكر، باعتبار أنّ أنطولوجيا الكائن بالنسبة لهايدغر «تخاطب إنسانا بعينه ولا شعبًا محدّدًا، وإنّما هي جهد فلسفي كينوني حاول جاهدًا من خلاله أن يتعامل مع الأسئلة الفلسفية المقلقة التي ما إن تختفي هنا حتى تظهر هناك بشكل مغاير، كالأسئلة المتمحورة حول الماهية، الحقيقة، الوجود، العدم، العلم، الإنسان، التاريخ، التقنية...وما إلى ذلك، فأسئلة الفلسفة هي كالجراثيم تتوالد باستمرار وتمتلك مناعة داخلية كما يرى جيل دولوز»[1].

إذن الكائن المتسائل هومن يمكنه حدوث نسق حداثي متكامل، إذ يسعى دومًا إلى كشف الحقيقة الإنسانية في مواكبة العولمة، من خلال جعل الوجود بما هوموجود يتجلى في حضور الآنية المباشرة من أجل بلوغ أوج هدف يتمثل في حرية الكائن، ليبقى مسار التساؤل نقاشًا مستمرًّا ومنفتحًا على الكائن وكينونته في كليتها.

(1) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، مرجع سابق، ص8.

القسم السادس:

النقد المادي - الاقتصادي

ماركس ونقد المجتمع

بشير خليفة - العراق

إن دراسة المجتمع كانت وما زالت من أهم الدراسات التي تناولها معظم الفلاسفة والمفكرين، ويعد ماركس واحدًا من أهم الفلاسفة الذين تناولوا المجتمع، والدليل على ذلك أن نظريته في المجتمع قد أثرت في الكثير من الفلاسفة والمفكرين، فضلًا عن أنها احتلت مساحة واسعة من الاهتمام ما بين المجتمعات البشرية.

لقد حاول ماركس أن يجد للمجتمع أسسًا تتلاءم مع كل طبقاته التي عاشت صراعات طيلة حقب زمنية، إذ كان مصدر هذا الصراع برأيه يرد إلى العامل الاقتصادي ولأجل محو هذا التفاوت أو الصراع، راح يبحث في الطبيعة البشرية لما لها من تحولات بيولوجية وتأثيرات داخلية وخارجية، فوجد بالإمكان أن يعيش الإنسان في ظل مجتمع تحكمه الإنسانية جمعاء، وليس فئة معينة من البشر ، ولهذا نشاهده وضع مراحل يمر بها المجتمع البشري، آخر هذه المراحل هي المرحلة الشيوعية التي لا يكون فيها اغتصاب لعمل أو احتكار، بل على ماذا يكون الاحتكار إذا كان الإنتاج بيد المجتمع كله.

لقد رأى ماركس أن المجتمعات كلها ما عدا الشيوعية تمر بصراع طبقي لأن التملك الخاص هوديدن هذه المجتمعات وبالتالي حاول الملاك وأصحاب العمل أن يسيطروا على المجتمع وأن يرفدوه بأفكار، وهمية تبريرية غايتهم منها أن تبقيهم في مكانتهم، فنشأت الإيديولوجيات كمبرر لهم، مما أدى ذلك إلى أن يكون هناك اغتراب في المجتمع، ليس على الصعيد الاقتصادي فحسب، بل على الصعيد السياسي والفكري لا سيما الديني الذي أعطي قدسية كبيرة في المجتمع فضلًا عن أنه كان الممول الرئيس للطبقات المسيطرة ، ولهذا نشاهد كارل ماركس يخص الدين بالنقد في أكثر من مرة، إذ رأى أن الدين يوصي

بالإذعان والتذلل والخنوع بوجه المسيطرين، وهذا سيؤدي إلى وجود مجتمع تبريري لا ثوري، ولأجل أن يغير ماركس المجتمع نادى بأن نقد الدين هوشرط كل نقد، لأن الدين لا يعطي دورًا فعالًا للإنسان، فتغيير المجتمع يبدأ من خلال نقد الدين ورفضه باعتباره بناء فوقيًا وهميًا لا يمكن له الوجود إلا في بلاد اللاعقل، لأن الدين يجعل الإنسان لامفكرًا فالقضاء عليه هوالطريق الأول في بناء مجتمع لا تحكمه الإيديولوجيات.

يقول ماركس في افتتاحية البيان الشيوعي «إن تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا لهوتاريخ الصراع الطبقي، ذلك أن الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد والخادم، المعلم والصانع، وباختصار فإن المستغِلين والمستغَلين كانوا دائمًا في مواجهة محتدمة فانتظموا في صراع غير منقطع»[1].

يبيِّن ماركس في هذا الخطاب كيف أن تاريخ المجتمع يتطور ويتحول من مرحلة إلى أخرى، هذه المراحل التي يحكمها صراع بين مالكي الإنتاج القوى المسيطرة وبين العمال أو العبيد غير المسيطرين على الإنتاج، إذ يرى أن المجتمع وما يحويه من نظم ومؤسسات لا يمكن فهمه فهمًا حقيقيًا دون دراسته دراسة مادية تاريخية.

على هذا النحوتفهم المادية التاريخية الأفكار وتوليها عنايتها بوصفها وثائق، وتفسرها باحثة عن ظروفها وشروطها، فتتخذ نقطة انطلاقها من الناس العاملين في حياة الواقع، ولمعرفة تطور حياتهم الاجتماعية يكون من الممكن فهم أفكارهم، فليس للأخلاق ولا للدين ولا للغيبيات تاريخ مستقل لأنه لا تاريخ إلا تاريخ الإنسان فالحياة هي التي تحدد الوعي، وليس الوعي هوالذي يحدد الحياة[2].

ومن هنا يمكن أن نعد بأن الجوهر الأساسي لتطور المجتمع يكمن في عدة أفكار رئيسة هي:

1- العامل المحدد للتطور التاريخي.

2- العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

3- نظرية القاعدة والهرم.

---

(1) ماركس – إنغلز، البيان الشيوعي، منشورات دار الجمل، ص37 -38.

(2) هنري لوفافر: كارل ماركس، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1972 ص141ـ142.

4- نظرية (التركيبات الاجتماعية الاقتصادية الخمس).

1- العامل المادي وأثره على تطور المجتمع

إن المجتمع في نظر ماركس ليس سوى جزء من العالم المادي، كما أن الفرد ليس سوى جزء من الطبيعة، وأنه النتاج الأسمى لها من حيث إنه ذو وعي وباستطاعته يكوِّن علاقاته من خلال وعيه ونشاطه ولغته.وقد تكون اللغة قديمة قدم الوعي، فاللغة هي الوعي العملي الموجود أيضًا من أجل البشر الآخرين، وهي حالها حال الوعي إنما تنشأ لحاجتنا لها من ضرورة التعامل مع الناس، وهذا ما يميز الإنسان عن الحيوان الذي ليس له علاقة مع أي شيء بسبب عدم امتلاكه للوعي، وهكذا فإن الوعي منذ البداية نتاج اجتماعي وهو يبقى كذلك ما بقي البشر[1].

إن الفرق بين الإنسان والحيوان، أن الحيوان يتكيف مع الطبيعة (تكيفًا سلبيًا)* يتلقى منها ما هوجاهز لتأمين حياته، أما الإنسان على العكس، تكييفه مع الطبيعة إيجابيّ وذلك بواسطة نشاطه ووعيه، فالعمل والإنتاج هوالذي يميز الإنسان، يقول ماركس «يمكن تمييز البشر عن الحيوانات بالوعي، والدين وكل (ما يحلو لنا)** وإنهم ليبدؤون هم أنفسهم بتمييز أنفسهم من الحيوانات طالما يباشرون إنتاج وسائط وجودهم، وهي خطوة إلى الأمام مشروطة بتنظيمهم الجسدي فحين ينتج البشر (وسائط وجودهم)*** ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات» [2].

إن إنتاج الإنسان في هذه الحياة سواء حياة المرء الخاصة بالعمل أم إنتاجه للحياة بواسطة التناسل تظهر على شكل علاقة مزدوجة، علاقة طبيعية من جهة واجتماعية من جهة أخرى، فالعلاقة الاجتماعية التي تعني التعاون بين الأفراد، يترتب عليها نمط معين للإنتاج، يتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون، وهذا النمط للتعاون هو بحد ذاته قوة منتجة، ويترتب على ذلك أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية، ومن

---

(1) كارل ماركس-فردريك إنغلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، 1976، ص39.

* يقصد ماركس بالتكيف السلبي، هوعدم وعي الحيوان لنوعه.

** يقصد ماركس بما يحلولنا أي كل ما يتعلق بالبناء الفوقي ،كالفنون والموسيقى والآداب والدين...إلخ.

*** يقصد ماركس بوسائط وجودهم، هي الآلات والأدوات التي يستخدمها البشر في العملية الإنتاجية.

(2) كارل ماركس ، فردريك إنغلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ص25.

ثم فإن تاريخ البشرية يجب أن يدرس ويعالج دائمًا في علاقته بتاريخ الصناعة والمبادلة[1]. إذ إن الصناعة والمبادلة مرتبطة بالبناء الاقتصادي الذي يؤثر على الدوام بالتاريخ البشري.

إن البناء الاجتماعي والتاريخي يحدده إنتاج السلع والخيرات المادية التي تلعب دورًا مهمًّا وحاسمًا في عملية التطور، وعلى هذا نقول إن تعبير الإنتاج يحمل في رأي ماركس فئتين تشكل حجر الزاوية في تطور المجتمع، وهاتان الفئتان هما:

1- علاقة البشر بالطبيعة، وهذه العلاقة تحددها قوى الإنتاج، هذه القوى التي تعني الوسائل والآلات التي يؤثر الإنسان بواسطتها على الطبيعة.

2- علاقة البشر فيما بينهم، ويعبر عنها (بعلاقات الإنتاج)، التي تعني مجموعة الروابط الاقتصادية التي تقوم بين الناس كتقسيم العمل وشروط التبادل والبيع والشراء وتوزيع المنتجات.

إن الإشارة إلى العلاقات الإنتاجية باعتبارها العلاقات الرئيسة سمح لماركس أن يصوغ مفهوم «التشكيلة الاجتماعية» التي تعرف بأنها «مجموعة من الظواهر والعمليات الاجتماعية يكمن في أساسها نوع من العلاقات الإنتاجية الاقتصادية بين الناس» [2].

وعلى هذا النحو إن تطور المجتمع يمثل تبدلًا قانونيًّا لإحدى المراحل الاجتماعية بغيرها تكون أكثر تكاملًا كما هو الحال في الانتقال من المرحلة المشاعية إلى آخر المراحل وهي الشيوعية التي تنبأ بها ماركس في الإيديولوجية الألمانية.

إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل على العكس، إن وجودهم هو الذي يحدد وعيهم الاجتماعي [3].

ونعني بالوجود الاجتماعي: هو كل ما يرتبط بالبناء التحتي أي حياة المجتمع المادية المتمثلة بالنشاط الإنتاجي والعلاقات الاقتصادية الناشئة بين الناس في عملية الإنتاج.

---

(1) **الإيديولوجية الألمانية**، ص3839.

(2) أفانا سيف: **أسس الفلسفة الماركسية**، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ط4 منشورات الطريق الجديد، 1978، ص154.

(3) لينين: **كارل ماركس، سيرة مختصرة وعرض للماركسية**، سلسلة دار الرواد المزدهرة، 2008، ص26ـ27 ينظر كذلك معن زيادة :**موسوعة الفلسفة**، مركز الإنماء القومي المجلد الثاني، القسم الثاني، 1988، ص1169.

أما الوعي الاجتماعي: هوكل ما يتصل بالبناء الفوقي للمجتمع كالأفكار والنظريات والآراء التي يسترشدون بها في نشاطهم العملي.

2- المجتمع من وجهة نظر ماركس

إن القسم الأعظم والأهم في عمل ماركس ليس كونه وضع مخططًا عامًّا عن المجتمع بل كونه درس مجتمعًا مشخصًا محددًا في الزمان والمكان المجتمع البرجوازي الرأسمالي في الغرب محللًا تناقضاته الواقعية متابعًا نشوءه وازدهاره كاشفًا آلية سيره وعوامل سقوطه، فهذا المجتمع الذي ولد بعد المجتمع الزراعي لم ينه الفوارق الطبقية بل زادت وكثرت مع ازدياد المصالح والمصانع والسوق التي توزع بها البضاعة ،وهذا الحال قد أدى إلى شرخ أكبر في المجتمع مما كان عليه في المجتمع الزراعي، فكبرت الفجوة بين المجتمع وازدادت الطبقية التي حافظت على وجودها الدولة وأصحاب رؤوس الأموال، وعلى هذا نجد ماركس محاولًا إيجاد منفذ تخليصي للمجتمع من حياته المتأزمة، لذلك طالب بانفصال المجتمع المدني عن السياسة ويعني هذا القول إن المواطن في الدولة وعضوالمجتمع المدني منفصلان أيضًا، وبهذا يجب على الفرد أن يتكفل بالانفصال الأساسي في داخل ذاته حتى يكون مواطنًا حقيقيًّا واجدًا نفسه في تنظيمين مختلفين، هما التنظيم البيروقراطي والتنظيم الاجتماعي للمجتمع المدني، والذي في داخله يقف الفرد خارج الدولة بوصفه إنسانًا خاصًّا، ذلك أن المجتمع المدني لا يلامس الدولة السياسية، بينما التنظيم البيروقراطي وهوتنظيم الدولة السياسية يتعلق بالفرد كنقيض صوري في تنظيم المجتمع المدني، ولكي يتصرف الفرد بوصفه مواطنًا حقيقيًّا في الدولة عليه أن يكتسب المغزى السياسي لأن وجود الدولة كامل من دونه ووجوده في المجتمع المدني كامل من دون الدولة. ومن هنا أصر ماركس على اضمحلال هذه الثنائية في المجتمع العقلاني الذي سيكون من واجبه متعاونًا وشاملًا للجميع من دون استثناء إذ سيكون ظهور هذا المجتمع جليًّا عن طريق الصراع الطبقي التحلل الأقصى للمجتمع المدني والدولة السياسية ، وسيكون حاملو هذا التحول هم الطبقة البروليتارية [1].

هذه الطبقة تحاول إيجاد الإنسان الحقيقي من خلال انعتاقه من كل الإيديولوجيات واسترجاعه إلى نفسه الفعلية بوصفه موجودًا اجتماعيًّا نوعيًّا في كل حياته اليومية وفي عمله

(1) Eugen KamenkaK: **The Ethical Foundations of Marxism**, London, 1963 ,p.86.

المفرد وعلاقاته الفردية عندما يدرك الإنسان وينظم قواه كقوى اجتماعية ومن ثم لا يعود يفصل هذه القوة الاجتماعية عن نفسه على شكل قوة سياسية[1].

وبهذا يرى ماركس بأن الصراع بين المجتمع المدني والدولة السياسية ما هو إلا تعبير عن صراع داخل الإنسان نفسه.إذ إن المواجهة هذه ما هي إلا مواجهة حديثة لأن التقسيم الصارم في العصور الوسطى بين المجتمع والدولة لم يك له وجود، فحياة الإنسان المادية بتمامها كانت مشربة بالأشكال الدينية والسياسية.

إذن يؤكد ماركس بأن المجتمع البشري وما يحويه من نظم ومؤسسات لا يمكن فهمه فهمًا حقيقيًا دون دراسته دراسة مادية تاريخية، بمعنى آخر دراسة العامل الاقتصادي الذي يعده ماركس العامل المحرك للتاريخ والذي يحكم منطق التاريخ ومساره ، فيه تنتقل المجتمعات من حالة لأخرى وعلى أساسه تتشكل البنى الفوقية للمجتمعات التي امتازت بالطبقية والصراع الطبقي.

فالطبقية توجد في المجتمعات التي تجعل من وسائل الإنتاج ليس ملكًا للمجتمع بأكمله، إذ إن الذين لا يملكون أي وسيلة للإنتاج لا يستطيعون العيش إلا إذا وضعوا أنفسهم في خدمة من يملكها ، فيعمل البعض ويستغل الآخرون هذا العمل، وبالتالي سينقسم المجتمع إلى طبقات اجتماعية متصارعة [2].

ومفهوم الطبقة الاجتماعية لدى ماركس: «هي مجموعة من الأفراد تتميز عن غيرها بأساليب معاشية واجتماعية وثقافية متشابهة، لها أهميتها في تماسكها ووحدتها وتكثيف نضالها الطبقي ضد الطبقات الأخرى لا سيما إذا كانت معرضة للظلم والتعسف والقهر الطبقي»[3]، فالطبقات الاجتماعية موجودة بصورة جلية في المجتمعات القديمة والإقطاعية والرأسمالية، ووجودها يرد إلى العامل الاقتصادي، هذا العامل الذي يقسم المجتمع إلى طبقتين متعارضتين، طبقة تملك وسائل الإنتاج وأخرى لا تملك هذه الوسائل وإنما تملك الموارد البشرية.

---

(1) **حول المسالة اليهودية** ترجمة محمد عيتاني، مختارات من السياسة العالمية (1)، اعتمادًا على طبعة باريس، 1952.

(2) جورج بولتيزر ،جي بيس،موريس كافين، **أصول الفلسفة الماركسية**، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ج2، 25- 26.

(3) إحسان محمد الحسن: **موسوعة علم الاجتماع**، الدار العربية للموسوعات بيروت، 1999 ص584.

3- أسباب ظهور الطبقية في المجتمع

إن المجتمع المشاعي لم تك فيه طبقات، وإنما ظهرت الطبقات في حقبة انحلال هذا المجتمع ويمكن أن نقول إن أول تقسيم اجتماعي كبير قد تجلى في انفصال قبائل عن جمهور القبائل العام، وإن ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هوالسبب الرئيس لظهور الطبقات، ويرتبط ظهور الطبقات ارتباطًا وثيقًا بظهور وتطور التوزيع الاجتماعي للعمل[1].

فملكية الأراضي الزراعية كانت المبشر الأول لظهور الطبقية، ذلك أن اقتطاع الأرض أدى إلى الاحتكار الذي تسبب في ظهور طبقات أخرى غير مالكة وهم طبقة الفلاحين الذين يعملون في الأرض بأجور قليلة تكفي لسد رمق العيش.

إذن لا يكون تقسيم العمل واقعيًّا إلا منذ اللحظة التي يكون فيها انقسام بين العمل المادي والعمل الذهني إذ إن في هذه اللحظة يتاح للوعي الانطلاق في تكوين الأفكار والتصورات كالأخلاق والدين والفنون... إلخ. لكن إذا كانت هذه الأفكار تدخل في منازعات وتناقضات مع الظروف السائدة فهذا دليل على أن الواقع الاجتماعي هو بالأصل داخل في منازعات وتناقضات مع القوى المنتجة الراهنة[2].

إذن فالظروف الاجتماعية هي تؤثر بالدوام على الوعي المجتمعي الذي سيكون انعكاسًا للواقع، ولو أراد المجتمع التخلص من الظروف السائدة، فإن الإيديولوجيات التي أنجبتها الظروف ستعمل على كبح جماح المجتمع من الأفكار الثورية بل ستساهم في تبرير الظروف السائدة في المجتمع.ذلك أن الإيديولوجيات هي أفكار الطبقات المهيمنة وبالتالي ستكون هي أيضًا أفكارًا مهيمنة على المجتمع، وهذا يعني أن الطبقة المسيطرة ماديًّا في المجتمع هي أيضًا القوة المسيطرة فكريًّا وروحيًّا، فالأفكار السائدة والمهيمنة ما هي إلَّا تعبير إيديولوجي عن العلاقات الاجتماعية الواقعية المهيمنة.

إن التطور التاريخي يحدث بشكل جدلي عن طريق التعارض بين قوى الإنتاج والتنظيم الاجتماعي، لأن الجانبين لا يتطوران بالإيقاع نفسه، فقوى الإنتاج تتطور دون انقطاع، وبالخلاف من ذلك يميل التنظيم الاجتماعي إلى تثبيت تكييفه مع قوى الإنتاج القديمة

(1) بودستنيك وسبيركين: عرض موجز للمادية التاريخية، دار التقدم موسكو، ص71.
(2) هنري لوفافر: كارل ماركس، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1972، ص127.

وعرقلة علاقات الإنتاج الجديدة الآخذة في التشكيل، وفي هذا الحال ينشأ تنظيم اجتماعي جديد من خلال القضاء على التنظيم الاجتماعي القديم،بالإضافة لنشوء التنظيم الاجتماعي الجديد تنشأ معه علاقات اجتماعية جديدة لتتكيف مع قوى الإنتاج الجديدة، وهذا التكيف بين التنظيم الاجتماعي وقوى الإنتاج الجديدة هوالذي يشكل الثورة، ويتكيف مع كل مرحلة من مراحل تطور قوى الإنتاج شكل جديد لتقسيم العمل[1].

يمكن القول إن كل تبدل أساسي في حالة القوى الإنتاجية ينعكس في علاقات الإنسان الاجتماعية وبالتالي في علاقاته الاقتصادية، إذ يرى المثاليون أن العلاقات الاقتصادية هي من وظائف الطبيعةالبشرية أما ماركس والماديون فإنهم أصروا على أنها من وظائف القوى الإنتاجية الاجتماعية[2]، «وفي سياق تطور القوى الإنتاجية تأتي مرحلة تنشأ فيها قوى إنتاجية ووسائل تداول لا يمكن إلا أن تكون ضارة في إطار العلاقات القائمة، فهي ليست بعد الآن قوى منتجة بل قوى هدامة (الآلات، والمال)، كما تنشأ وهذه واقعة ترتبط بالواقعة السابقة طبقة تتحمل جميع أعباء المجتمع، من دون الاستمتاع بميزاته»[3]. فالقوى الإنتاجية الجديدة ستكون عائقًا أمام العلاقات القائمة التي لا تزال ترزح تحت وطأة التنظيمات القديمة مما سيؤول الأمر بالتالي إلى عدم موائمة بين العلاقات القديمة وبين القوى الإنتاجية الجديدة.

لاحظ العلماء انقسام الناس إلى طبقات في المجتمع منذ ما قبل ظهور النظرية الماركسية، ولكن بسبب كونهم مثاليين في فهم الحياة الاجتماعية فإنهم لم يستطيعوا أن يكشفوا الأساس الموضوعي لانقسام المجتمع إلى طبقات ، ولم يروا أن أساس انقسام المجتمع إلى طبقات ينبغي البحث فيه في الإنتاج الاقتصادي الميدان الرئيس للعلاقات الإنسانية.

ومن العبث القول إن ماركس مخترع الصراع الطبقي فهولم يك أول من لاحظ الصراع الطبقي كما أسلفنا، بل سبقه إلى ذلك عدد من المفكرين، ولكنه كان أول من اكتشف أن الصراع الطبقي هومحرك التاريخ والقانون الأساس لتطوره[4]، وهويؤكد ذلك برسالة يقول فيها: أما فيما يتعلق بي، فلا يرجع الفضل لي باكتشاف وجود الطبقات ولا باكتشاف

(1) أوغست كورنو: **أصول الفكر الماركسي**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار العلم للملايين بيروت، ط2،1970،ص120.

(2) بيلخانوف:**المفهوم المادي للتاريخ**، ترجمة عامر عبد اللّه، مطبعة الآداب النجف الأشرف، ط2،1971، ص49.

(3) كارل ماركس، فردريك إنغلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ص48.

(4) جورج بوليتزر، جي بيس، موريس كافين: **أصول الفلسفة الماركسية** ،ص 403.

النضال بينها فلقد وصف مؤرخون بورجوازيون قبلي منذ زمن بعيد. تطور هذا النضال التاريخي، كما شرح اقتصاديون برجوازيون التركيب الاقتصادي، أما ما أحدثته أنا فهو:

1- برهنت على أن وجود الطبقات لا يرتبط إلا بأطوار التطور التاريخي الذي يحدده الإنتاج.

2- إن النضال الطبقي يؤدي بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا.

3- إن هذه الدكتاتورية نفسها لا تكون إلا مرحلة انتقال لإلغاء جميع الطبقات والانتقال لمجتمع بدون طبقات[1].

بهذا نشاهد ماركس معللًا وجود الطبقات من خلال تقسيم العمل الحاصل في المجتمعات هذا التقسيم الذي وجد إبان وجود مجتمعات الملكية الخاصة، كما نلاحظه يرسم طريقًا للمجتمع الشيوعي من خلال نضال الطبقات العاملة ضد مالكي الإنتاج وما إن يتحقق المجتمع الشيوعي ستنتفي الفوارق الطبقية ويعم السلام في المجتمع وتنتفي الحاجة بسبب انتفاء الملكية الخاصة.

يرى ماركس بأن الطبقات تكون موجودة متى ما كانت علاقات الإنتاج منطوية على تقسيم متمايز في العمل، هذا التمايز يُمكن لأقلية ما أن تضع يدها على فيض الإنتاج وبالتالي ستدخل في علاقة استغلالية مع جمهور المنتجين العريض[2].

يعتبر ماركس أن الصراع الطبقي هوالمحرك للتطور الاجتماعي خلافًا لفلاسفة آخرين الذين يرون أن الصراع الطبقي معيق لهذا التطور، وينظرون بأنه يشكل انحرافًا عن المجرى الطبيعي للتطور الاجتماعي، فالصراع الطبيعي ينشأ عن تعارض مصالح الطبقات، إذ في المجتمع البرجوازي يأخذ الصراع الطبقي ثلاثة أشكال رئيسة: وهي الصراع الاقتصادي، والصراع السياسي، وأخيرًا الصراع الإيديولوجي، ويمثل الصراع الاقتصادي من الناحية الزمنية الشكل الأول للصراع، وهذا الشكل من الصراع له أهمية كبرى، لأن قانون التراكم الرأسمالي لا بد أن يسوق إلى إفقار الطبقة العاملة، أما الصراع السياسي فهوامتداد للصراع الأول، سيما في عهدنا هذا، إذ إن الإضراب الاقتصادي يأخذ بعدًا سياسيًّا، أما بالنسبة للصراع الإيديولوجي فهو يهدف إلى تحرير الطبقة العاملة من آثار العقلية والأفكار

---

(1) كارل ماركس: **البيان الشيوعي**، ص 2.

(2) أنطوني غيدنز: **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، دار الكتاب العربي بيروت، 2009،ص81.

البرجوازية، فاتخذ الصراع الطبقي في مجرى التطور التاريخي للمجتمع صورًا مختلفة، فمفكرو العالم القديم ومؤرخو عصر النهضة وصفوا وقائع الصراع الطبقي بأشكال وصور مختلفة، إلا أن ماركس كشف الصورة المخالفة إذ وجد أن مصدر الصراع هو التناقضات التناحرية بين المستغَلين والمستغِلين[1].

لقد رأى ماركس أن تاريخ المجتمع كله عبارة عن صراعات متعاقبة بين الطبقة المستغِلة والطبقة المستغَلة[2]. وأن هذه الصراعات هي نتيجة لطرائق الإنتاج السائدة في الحقب المختلفة –الطرائق التي نجع بها الناس في إمداد أنفسهم بالحاجات المادية والحاجات الأخرى كالأفكار مثل الدين والسياسة والفلسفة، وهي في الحقيقة نتيجة للعلاقات الاجتماعية، ونحن عندما نتفهم الوضع الاقتصادي في مجتمع ما نستطيع فهم كل ما يقوم عليه ذلك المجتمع من سياسة وتشريع وعقائد دينية وفلسفية...الخ[3].

إذن الصراع بين المستغِلين والمستغَلين. قد وصل إلى نقطة جرد فيها المستغلون – وهم طبقة البروليتاريا – من كل حقوقهم. واضطروا إلى المطالبة بالحقوق الأولية الإنسانية، وبهذا أصبحت الطبقة التي تملك آلات وتسيطر عليها، عاجزة عن توزيع منتجاتها، وكان عجزها عن ذلك في ازدياد مستمر وعليه فإن انتصار العمال على أصحاب العمل باستيلائهم على الآلة. سيجهز على المجتمع الطبقي تمامًا ويحرر روح الإنسان نحو عالم تملؤه المساواة[4].

4- التطور التاريخي للمجتمع

«ليس المجتمع لدى ماركس مفهومًا مطلقًا أو حقيقة مجردة، بل هو موجود واقعي يتوقف كيانه على أسلوب الإنتاج وطبيعته التي تسم بطابعها كل مجتمع من المجتمعات»[5].

إن المجتمع لدى ماركس قائم تطوره على ثنائية متناقضة في كل مرحلة من مراحله، فتاريخ المجتمع هو عبارة عن نوع من النمو،وإن بناءه يحدد تطوره، وإن الأجزاء المعتمدة بعضها على بعض ليست هي الأفراد رجالًا ونساءً وإنما هي النظم الاجتماعية ، فلقد وجد

(1) بودستنيك وسبيركين: عرض موجز للمادية التاريخية، ص 76.
(2) كارل ماركس: البيان الشيوعي، ص 42.
(3) إنغلز: الاشتراكية بين الخيال والعلم، ص 47.
(4) إدموند ولسن: تاريخ الفكر الاشتراكي المعاصر من فيكو إلى لينين ترجمة يونس شاهين، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1973، ص 140.
(5) عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع.سلسلة عالم المعرفة ،سنة 1981،ص 70.

ماركس بأنه يتعين عليه أن يدرس صور المجتمع المختلفة ونماذج التنظيم الاجتماعي المتباينة التي ظهرت أثناء محاولة الإنسان للسيطرة على الطبيعة، ويتبعها تطور الجنس البشري من صورة إلى أخرى من صور المجتمع؛ فذهب إلى أن الناس أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي يدخلون في علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وتتطابق هذه العلاقات مع مرحلة محددة من تطور قوى الإنتاج المادي وتكون كل علاقات الإنتاج هذه البناء الاقتصادي للمجتمع ،تكون الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء الفوقي، ومصطلح علاقات الإنتاج هنا يشير إلى البناء الطبقي، الذي يعد هو السمة الرئيسة لكل مجتمع وهذا الذي درسه ماركس قبل البحث عن أي معلومات أخرى [1]. إذن فالعلاقات الإنتاجية توضح طبيعة علاقات المجتمع الطبقي.

يقول ماركس أيضًا في تركيبة المجتمعات التي تتغير خلال حركة التاريخ، ((ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها المواد والقوى الإنتاجية التي تنقل إليه من الأجيال السابقة)) [2].

فالإنتاج الذي يعتبر صورة من صور النشاط الإنساني لا يبقى على حاله كما هو، إذ تتحدد ظروفه على المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع وعندئذ تتحدد الطبقة عن طريق الملكية ، وعن طريق التقسيم الاجتماعي للعمل حسبما تسمح به المرحلة التاريخية.

وهذا ما يبينه ماركس في التركيبات الاجتماعية في طرحه للمادية التاريخية، التي سنوضحها على النحو الآتي :

1- المشاعية:

وهي المرحلة الأولى التي مر بها المجتمع البشري ،والتي يعيش فيها أفراد هذا المجتمع على الصيد والقنص وتربية الماشية، لقد دامت هذه المرحلة آلاف السنين لدى كافة الشعوب في العهود الأولى ، فقد تميزت بتدني مستوى القوى المنتجة وبالتالي ضعف تطور العلاقات الإنتاجية، كذلك ينظر لهذه المرحلة بأنها لا يوجد ما يتنازعون عليه أفراد المجتمع من أراضٍ زراعية، بسبب عدم اكتشاف الزراعة وعدم وجود الملكية الخاصة التي كانت سببًا رئيسًا في انعدام وجود طبقات ، لأنه لا يوجد ما يحتكرونه ، كما أن العمل الجماعي فيما بينهم من

(1) محمد علي محمد: المفكرون الاجتماعيون ،قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام علم الاجتماع الغربي ،دار النهضة بيروت، 1983،ص 35ـ36.
(2) كارل ماركس ،فردريك إنغلز :الإيديولوجية الألمانية ، ص 45.

أجل سد حاجاتهم الضرورية أدى إلى عدم وجود فائض يستغل ويستأثر به [1].

يكون تقسيم العمل في هذه المرحلة بسيطًا جدًّا خاليًا من التركيب ، ويقتصر على التقسيم الطبيعي كما هوقائم في الأسرة.ولا تتطور العبودية القائمة في الأسرة إلا قليلًا مع نموالسكان والحاجات ، فقد عاش الناس في هذه المرحلة على شكل عشائر أوقبائل تقوم فيهم الوحدة على أساس القرابة لذلك كانت الجهود مشتركة بين جميع أعضاء القبيلة[2].

2- العبودية أوالرق:

إن القوى الموروثة عن مجتمع المشاعية تطورت أكثر في مجتمع الرق فقد تغيرت الأدوات القديمة بأدوات أحدث في العمل ، مما جعل لفئة من الناس أن يتمسكوا بزمام الأمور ، وقد أدى ذلك إلى ظهور الملكية الخاصة خصوصًا الأرض، الذي ازداد إنتاجها الزراعي بطبيعة الأسلوب التنظيمي لها ، وقد أدى الإنتاج أيضًا إلى توسع وتنوع الزراعة، الذي قام بدوره إلى زيادة في تقسيم العمل ، مما أثر بذلك إلى ظهور طبقة العبيد وطبقة الأسياد أولى الطبقات الناشئة في المجتمع البشري.

إذ أصبح الأسياد في هذه الفترة هم مالكو وسائل الإنتاج ، يسيطرون على العبيد بصورة مطلقة وذلك لأن سيطرتهم عليهم جاءت من جراء الملكية المطلقة لوسائل الإنتاج مما حدا بهم أن يتركوا للعبيد فقط ما هوضروري لمنعهم من الموت.

إلا أن المادية التاريخية تعد نظام العبودية رغم فظاعته خطوة إلى الأمام في طريق التطور الاجتماعي،لكن علاقات الإنتاج نفسها قد أصبحت عائقًا في وجه تطور المجتمع ، فالسادة الذين يمتلكون بفضل العبيد أهملوا تطور أهم وسيلة من وسائل الإنتاج (طبقة الفلاح) أما العبيد فلم يكونوا يهتمون بالعمل وذلك لأنه لم تكن لهم مصلحه فيه، وهذا سيجعل منه قيام ثورة على العبودية[3].

3- الإقطاعية:

هذه الملكية لوسائل الإنتاج مثلها مثل ملكية القبيلة ،إذ إنها ترتكز أيضًا على جماعة ليس العبيد وحدهم هم الذين يشكلون القوى المنتجة بل هناك جماعة أخرى، هم طبقة

---

(1) معن زيادة :**الموسوعة الفلسفية العربية** ، ص1185.

(2) كارل ماركس، فردريك إنغلز: **الإيديولوجية الألمانية** ، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص27.

الفلاحون المسترقون، وهذا ما يجعل هناك تقاربًا أوشراكة بين العبودية والإقطاعية ذلك أن الاسترقاق موجود سواء عند العبودية أوالإقطاعية.

لقد ظهرت هذه الملكية التي تشكل اتحادًا ضد الطبقة المنتجة المسودة بعد تفكك (الإمبراطورية الرومانية على حد قول ماركس) إن القرون الأخيرة للإمبراطورية الرومانية المنحطة، وفتحها من قبل البرابرة قد محقت كتلة من القوى المنتجة :لقد تدهورت الزراعة، وانحطت الصناعة من جراء نقص التصريف، واضمحلت التجارة بفعل العنف، ونقص عدد السكان الريفيين والحضريين على حد سواء، ولقد تطورت الملكية الإقطاعية انطلاقًا من هذه الشروط[1].

أفرزت هذه المرحلة أيضًا طبقتين متناقضتين، (الإقطاع والفلاح) مما أثر سلبًا على التركيبة الاجتماعية للمجتمع، فالاستغلال الواضح من قبل الإقطاعي ترك فجوة بينه وبين الفلاح هذه الفجوة كانت مبشرة بقيام ثورة ضد مالكي الأرض الذين لم يتوقفوا عن حدود السلطة السياسية بل تجاوزوا ذلك، إذ إنهم أصبحوا يملكون أجهزة تشريعية تشرع لهم عمليات القمع في حالة التمرد التي يدفع إليها الصراع الطبقي ،وقد وضح ذلك في فترة السيطرة الكنسية ، التي مارست الدور الإقطاعي والتشريعي في ذلك الوقت.ومع تطور الوقت واستمرار القوى المنتجة على التطور، والاكتشافات الجغرافية الجديدة ،وظهور الأسواق في بدايات القرن السادس عشر أدى ذلك إلى تطور هائل في القوى المنتجة، وزيادة كبيرة في العمال ،والذي أدى بدوره إلى الزيادة في إنتاجية العمل وتوسيع السوق العالمية والذي بطبيعته يتعارض مع الطبيعة الإقطاعية التي تربط الفلاح بالأرض ،وهذا كان مبشرًا بولادة الرأسمالية.

4- الرأسمالية:

تمتاز القوى المنتجة في هذه المرحلة بأنها ذات إنتاج أكبر ، ويعود هذا الازدياد في الإنتاج بسبب استخدامها للآلات خلافًا للمراحل الأولى ، ويمكن القول إن الثورة الصناعية ساهمت بالجزء الأكبر بولادة الرأسمالية، التي تشجع على التفرد بالملكية، فتطور القوى المنتجة كانت قد سببته علاقات الإنتاج الرأسمالية الجديدة الملكية البرجوازية التي قضت بالتدريج وبدون رحمة على الملكية الإقطاعية.

(1) كارل ماركس ،فردريك إنغلز :**الإيديولوجية الألمانية** ،ص 28.

شهدت هذه المرحلة تطورًا فائقًا للمؤسسة أو المصنع، ذلك أن علاقات الإنتاج الرأسمالية سببت ظهور واقع الربح الرأسمالي في الإنتاج، ومن ثم إن الجشع للأرباح هو الذي دفع البرجوازي إلى توسيع الإنتاج وتحسين الأساليب في الصناعة والزراعة، إلا أن هذه العلاقات لم تسبب تطورًا في الإنتاج لم يسبق له من قبل فحسب، وإنما على حسب رأي ماركس سببت خلق تلك القوى المنتجة التي وضعت النظام الرأسمالي على حافة فنائه، إذ يقول في بيان الحزب الشيوعي: «إن البرجوازي الحديث الذي خلق وسائل الإنتاج الهائلة أصبح كالساحر الذي لا يدري كيف يقمع أو يخضع القوى الجهنمية التي أطلقها من عقالها بتعاويذه»[1].

ارتباطًا بالتطور العظيم للقوى الإنتاجية فإن علاقات الإنتاج الرأسمالية لم تعد تتطابق معها فأصبحت كالقيود التي تعيق تطورها وبالتالي سيكون هناك صراع محتدم بين هذه القوى وبين حفنة قليلة من مالكي الإنتاج الرأسماليين وهذا ما يوضحه لنا كل من ماركس وإنغلز في قولهما «إن الأسلحة التي استخدمتها البرجوازية للقضاء على الإقطاعية سوف ترتد إلى صدر البرجوازية نفسها ، ولكن البرجوازية لم تصنع فقط الأسلحة التي سوف تقتلها بل أخرجت أيضًا الرجال الذين سيستعملون هذه الأسلحة وهم العمال العصريون، أو البروليتاريون»[2]. الذين أصبحوا الركيزة الأساسية في العملية الإنتاجية ، ذلك أنهم يشكلون الغالبية العظمى في المجتمع فضلًا عن أنهم المسيطرون على الآلات والأدوات الحديثة التي صنعتها البرجوازية.

ومن الأفكار الأساسية التي جاء بها البيان الشيوعي حول البرجوازية ما يأتي :

1- إن المجتمع البرجوازي كانت مهمته الوحيدة ،استبدال مظاهر قديمة للصراع بمظاهر جديدة تتجه دائمًا أكثر فأكثر للانقسام إلى معسكرين كبيرين متضادين ومتقابلين وجهًا لوجه وهما الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتارية الكادحة.

2- حاولت البرجوازية أيضًا جاهدةً لتقسيم العمل على الصعيد العالمي فأوجدت بذلك الأمم المستقلة ،وبهذا التقسيم سيكون الصراع محتدمًا ومبشرًا بمرحلة جديدة ناشئة من رحم المرحلة الرأسمالية[3].

---

(1) ماركس إنغلز :**البيان الشيوعي** ، دار التقدم موسكو،1968،ص 44.

(2) ماركس إنغلز : **المصدر السابق**، ص 45.

(3) جورج يورجان، بيار زامبير، **هذه هي الاشتراكية**، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958، =

5- الاشتراكية:

إن هذا النظام لا يختلف عن الأنظمة الأخرى التي سبقته ذلك أن ظهوره يكون من رحم المرحلة التي سبقته كما ظهر النظام الرأسمالي قبله من رحم المجتمع الإقطاعي.

فالاشتراكية كذلك تظهر من رحم الرأسمالية ومن تناقضاتها، بحيث تسعى إلى عدالة اجتماعية للشغل، إن نمو الطبقة العاملة في الرأسمالية تكون قوة مدعوة لتحقيق الاشتراكية، هذه القوة التي تمر بصراع طبقي ضد البرجوازية والتي تكون لها وجهة نظر علمية.

من خصائص هذا النظام حسب رأي ماركس هو قيامه على أساس الملكية العامة لوسائل الإنتاج، كما أن العلاقات الإنتاجية تتخلص من المعوقات السلبية التي كانت قائمة في المراحل السابقة كالتفرد والنزاعات، فتأخذ في ظل النظام الاشتراكي طابعًا تعاونيًّا بحيث تكون منسجمة انسجامًا تامًّا مع قوى الإنتاج مما سيؤدي ذلك إلى خلق حافز لكل فرد في هذا النظام وبالتالي تكون من مصلحته أن يهتم بزيادة الإنتاج.

هذه المرحلة هي المرحلة الحاسمة والممهدة لمجتمع خالٍ من الطبقات والصراع الطبقي هذا المجتمع يكون في ظل المرحلة الشيوعية التي بشر بها ماركس، إذ يرى أن الشيوعية من حيث هي الصيرورة الفعلية للإنسانية النظرية وكونها إزالة للملكية الخاصة وكفعل تصبح به الحياة البشرية الحقيقية ملكًا للإنسان فهي أيضًا الصيرورة الفعلية للإنسانية التطبيقية[1].

ومن خلال هذه الصياغة النهائية لنظرية ماركس في تطور المجتمع يريد ماركس من المجتمع أن يبحث في العمق الحقيقي للإنسان هذا العمق الذي يصل به من خلال التخلص من كل القيود التي تثقل كاهله لاسيما (الدين) الموجود في المجتمعات السابقة للمرحلة الشيوعية والذي ساهم بالجزء الكبير في اغتراب الإنسان، وبالوصول إلى المرحلة الشيوعية ينتهي الصراع لانتفاء الحاجة للتراكم الحاصل نتيجة تراكم فائض القيمة والزيادة بالإنتاج، فالكل يسد حاجته، ولا داعي للاحتكار، لا بل ماذا تحتكر وعلى من تحتكره، وعندها يتوقف الديالكتيك وينتهي التاريخ، وبهذا يكون ماركس من القائلين بالحتمية التاريخية.

= ص23-24.

(1) جان إيف كالفير، فكر كارل ماركس، ترجمة سهيل الياس، ج2 المطبعة الكاثوليكية، ص29.

والآن ما هي الأسباب التي تبقي على قيام مجتمع طبقي؟

إن المجتمع الذي ظهرت به الطبقية والتي من خلالها أصبح هناك سيد وعبد أدت به الطبقية إلى اغتراب الطبقة المسحوقة وبالتالي ذهب أفراد المجتمع إلى تصور أوخلق أفكار وآراء تبريرية تعويضية تساهم في تخديرهم وتوهيمهم لكي تشل أفكارهم حتى لا يقومون بثورات ضد المستغلين، وقد استفاد الملاك والسادة من جراء ذلك في توظيف هذه الأفكار لصالحهم، ومن الأفكار التي أدت إلى عجز المجتمع نحوتقدم سوي في بنائه هوالدين، ذلك أن الدين يوصي بالإذعان والتذلل وقبول المجتمع على ما هوعليه منتظرًا السلوى والأمل في عالم آخر.

يقول ماركس إن المرحلة المشاعية البدائية لم يكن فيها وجود واضح للدين، لأن الناس كانوا على قدم المساواة يعملون جميعهم في الصيد ويقتسمون عائد عملهم الذي كان يكفي بالكاد إبقاء وجودهم، إلا أنه وبعد اكتشاف الزراعة بدأ الإنسان يستقر في أماكن معينة لينكب على العمل الزراعي، فوجد من خلال ذلك فائضًا من الرزق حتى أن استولى عليه بعض من الأفراد، ومن هنا نشأ أول انقسام في التاريخ للمجتمع ،حيث انقسم المجتمع إلى طبقتين متناقضتين الأولى هي الأقوى والمسيطرة على الثانية الأضعف العاملة غير المسيطرة، فيرى ماركس بذلك إن انقسام المجتمع إلى طبقات أوجد شكلًا جديدًا لعلاقات الإنتاج هوشكل العلاقة بين السادة والرقيق الذي بدوره أدى إلى إيجاد فكرة الدين التي ستحاول من رفع معنويات المضطهد النفسية أمام القوة المسيطرة عليه[1].

بهذا يمكن القول إن الشعور الديني يكون موجودًا بصورة واضحة عندما يوجد تفاوت طبقي بين البشر، في هذا التفاوت تكون هناك طبقة مسيطرة وأخرى تابعة لها تذعن لما تملي عليها الطبقة الأولى.

إن فكرة الدين هذه ليس لها وجود حقيقي، بل إن وجودها وهمي يتخيله الفرد أوالمجتمع على حد قول ماركس، الذي يرى «إن كل دين هو ليس سوى انعكاس واهم في دماغ البشر للقوى الخارجية التي تهيمن على وجودهم اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى ميتافيزيقية، ففي بداية التاريخ كانت قوى الطبيعة هي الخاضعة لهذا الانعكاس الذي يتحول لدى مختلف المجتمعات إلى التشخيصات الأكثر اختلافًا... لكن

(1) نقلًا عن طارق حجي، الشيوعية والأديان، ط3 مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، الكويت، 1980، ص20.

لم تلبث أن دخلت الميدان إلى جانب القوى الطبيعية قوى اجتماعية تنتصب أمام البشر وتبدوغريبة كل الغرابة ، فهيمنت عليهم بمظهر الضرورة الطبيعية نفسه وقوى الطبيعة ذاتها سواء بسواء. وإن الشخصيات الوهمية الفائقة التي لم تك تنعكس فيها في البدء سوى قوى الطبيعة الخفية تتلقى من وراء ذلك صفات اجتماعية وتصبح ممثلة القوى التاريخية، في مرحلة أكثر تقدمًا من التطور تنقل جملة الصفات الطبيعية والاجتماعية للآلهة الكثيرة العدد إلى إله واحد كلي القدرة ،ليس سوى انعكاس للإنسان المجرد»[1]، في هذا الشكل البسيط المرن أمكن للدين من أن يستمر كشكل مباشر شعوري لموقف البشر بالنسبة للقوى الغريبة الطبيعية والاجتماعية التي تسيطر عليهم ماداموا تحت رحمة هذه القوى، والحال رأى ماركس مرارًا أن البشر في المجتمع البرجوازي تسيطر عليهم العلاقات الإنتاجية التي خلقوها هم أنفسهم ووسائل الإنتاج الذين أنتجوها أيضًا كأنما هي غريبة عنهم ،فالأساس الحقيقي للفعل المنعكس الديني يبقى مستمرًا ويستمر معه الانعكاس الديني نفسه.

فكما يرى ماركس أن الدين يتغير بتغير المجتمع بتغير علاقاته الاقتصادية، فهو بطبيعة الحال سيكون بناء فوقي ملازم لمجتمع ما، وهو وعي اجتماعي يتحدد بتحدد الوجود الاجتماعي ومتى ما تغير الوجود الاجتماعي للناس سيقابله تغير مماثل في وعيهم، فالاعتقادات الدينية مرآة معكوسة من المجتمع وما إن تغير المجتمع تتغير ثقافاتهم مع هذا التغير، ولهذا يقول ماركس :«ما العالم الديني سوى انعكاس العالم الواقعي»[2].

إذن فالدين هومن اختراع المجتمع، لكن أي مجتمع هذا الذي يخترع الدين والذي يجعل منه ركيزة أساسية في كل نواحيه، لا يستغني عنه ولا يحاول انتقاده بل يعتبره الممول الرئيس في كل قضاياه المادية والروحية.

يرى ماركس أن الدين ينبت في بلاد اللاعقل وأنه إنتاج مجتمع مريض يعاني بالدرجة الأولى تمزقًا في بنائه التحتي من اغترابات دنيا، اقتصادية، سياسية واجتماعية، ولهذا يقر ماركس بأن على المجتمع التخلي عن هذه الأفكار الموهومة التي تزيد منه تعاسة وخمولًا وتبريرًا أمام واقعه المريض، ولهذا نجده يقول في مقدمة الإيديولوجية الألمانية «اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه، ولقد نظموا علاقاتهم وفقًا لأفكارهم عن اللّه، والإنسان العادي،

(1) كارل ماركس، فردريك إنغلز، حول الدين، تعريب، زهي حكيم، دار الطليعة، بيروت ط1، 1974، ص 112-113.
(2) كارل ماركس ، فردريك إنغلز رأس المال ،الكتاب الأول (تطور الإنتاج الرأسمالي) (1) ، ص117.

إلخ، ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم ، فإذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم، ألا فلنحررهم إذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها، ألا فلنتمرد على حكم هذه الأفكار»[1].

لقد أراد ماركس تخليص المجتمع من الأفكار الوهمية التي لا وجود لها، فقرر أن يتمرد على هذه الأفكار التي ضلت مستحوذة على المناخ الفكري السائد، من خلال كشف زيفها، وما تحمل في جعبتها من مخاطر تؤسس لعالم ليس له القدرة على مجابهتها ،إنها السراب الذي يراه الآخرون ماءً ولم يدرك أبدًا، إنها الأوهام التي اصطنعها الناس وينسبونها إلى السماء، فالتخلص من هذه الأوهام هو السبيل الوحيد لوصول الإنسان إلى حقيقته من أجل إيجاد حلًا للتناقضات الموجودة في المجتمع، وبهذا نجده قائلًا: «إن نقد الدين هو شرط لكل نقد»[2].

إذ يرى أن الدين هومخدر للشعب وأن الإنسان يثمل به كما يثمل بالخمر ويرى أنه يلهي الإنسان عن الاهتمام بالجانب الاقتصادي والاجتماعي ، فهو يلهيه ويحذره من متابعة دوره المطلوب ونشاطه العام في حياته الاقتصادية والاجتماعية فيقول: «الإنسان هوعالم الإنسان،الدولة، المجتمع، وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم، لأنهما بالذات عالم مقلوب، الدين هوالنظرية العامة لهذا العالم، منطقه في صيغته الشعبية ،موضع اعتزازه الروحي، حماسته، عزائه وتبريره الشاملين، إنه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعًا حقيقيًا، إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذاك العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية، إن التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية، الدين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح. إنه أفيون الشعب»[3] *.

إن الدين هو أفيون للجماهير التي تعاني تمزقًا في العلاقات الاقتصادية، ولكن المستغلين

---

(1) كارل ماركس ،فردريك إنغلز :**مقدمة الإيديولوجية الألمانية** ، ص19.

(2) هنري لوفيفر، **ماركس وعلم الاجتماع** ، ترجمة، بدر الدين قاسم الرفاعي، منشورات وزارة الثقافة،سوريا، 1971، ص11. كذلك ينظر في **معجم الماركسية النقدي** ،ص692.

(3) كارل ماركس، فردريك إنغلز: **حول الدين**، (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل)، ص33-34، ينظر كذلك في **معجم الماركسية النقدي**، ص693.

* إن مضمون أفيون الشعب الذي طرحه ماركس هونفسه مضمون طرحه عالم الاجتماع دوركهايم ، القائل إن الدين يغري الفقراء ويعلمهم الاقتناع بما هومقسوم لهم عن طريق إبلاغهم عن الطبيعة الإلهية- السماوية للنظام الاجتماعي، ينظر أنطوني غيدنز في مؤلف **الرأسمالية والنظرية الاشتراكية الحديثة**، ص340.

الذين يستفيدون من الشقاء الاقتصادي الذي يعاني منه الشعب سيكون لهم الدين غطاءً لاستغلالهم للناس، وذلك لأن الدين سيكون تبريرًا لهم في الدرجة الأولى، وتخديرًا للجماهير التي تعاني التمزق في الدرجة الأولى، فإقصاء الدين بوصفه سعادة وهمية للبشر أمر مطلوب من سعادتهم الواقعية؛ والدعوة إلى أن يتخلوا عن أوهامهم هي دعوة للتخلص من الظروف التي أنجبت هذه الأوهام، وبالتالي إن نقد الدين هومدخل رئيس لنقد هذا الوادي المليء بالدموع التي منها يستمد الدين هالته المقدسة[1].

على هذا النحو فإن الشعور الديني لا يمكن له الوجود في المجتمع الاشتراكي الشيوعي لأن الدين لا يشكل بنية فوقية لهذا المجتمع ولأن مجتمع الاشتراكية خالٍ من الهرم الطبقي بعكس المجتمعات السابقة على الاشتراكية، إذ إن الأفكار الدينية في هذه المجتمعات تكون وسيلة للهروب والابتعاد عن تأمل حالة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، وعليه ينقد ماركس الدين ويجد أن سعادة الإنسان الحقيقية هي في تحقيق دورها في الحياة بجوانبها الاقتصادية والاجتماعية، وهذا التحقيق لا يكون بشكل اعتباطي أوتطوري أي الوصول إلى أعلى مراحل التطور الاجتماعي والاقتصادي، بل من خلال تغيير الواقع بتحقيق الثورة الاقتصادية والاجتماعية، فالجانب النظري والأفكار الغيبية لا يمكن أن تحقق للإنسان الصورة المرجوة منها إنما الجانب العملي هوالذي يحقق هذه الغاية ،وعلى هذا النحوحاول ماركس أن يجد حلًّا عمليًا لكل التناقضات الموجودة فوجد أن عليه أن يكشف للمجتمع زيف الدين حتى يذهب إلى نقد الأسس الأرضية التي دافع عنها الدين.

يرى ماركس أن النقد هذا نزع عن السلاسل الزهور الوهمية التي كانت تغطيها لا لكي يحمل الإنسان قيودًا غير مزخرفة ، بل لأجل أن يقذف بالسلاسل بعيدًا ويقطف الزهور الحية، إن نقد الدين يدمر أوهام الإنسان لكي يفكر، يعمل ، يكيف واقعه بصفته إنسان تخلص من أوهامه وبلغ بتخلصه هذا سن الرشد ، لكي يدور حول نفسه حول شمسه الواقعية ، فالدين شمس وهمية تدور حول الإنسان مادام الإنسان لا يدور حول نفسه [2].لكن السؤال هنا ألا يمكن للإنسان أن يعمل أو ينتج وهو واهم ؟ وهل كل الحالمين الواهمين كما يراهم ماركس غير منتجين ؟ وإذا كان الأمر كذلك ،هذا يعني أن المنتجين من هم غير المؤمنين حصرًا! وهذا ما لايقبله واقع الحال.

(1) رويرت س. سولمون : **الدين من منظور فلسفي** (دراسة ونصوص)، ترجمة، حسون السراي، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية العراق بغداد، العارف للمطبوعات، بيروت ،ط1، 2009، ص170.

(2) كارل ماركس ، فردريك إنغلز : **حول الدين** ،(**إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل**) ص34.

إن مهمة التاريخ إذن بعد زوال عالم ما وراء الحقيقة ، هي أن يقيم حقيقة هذا العالم، تلك هي بالدرجة الأولى مهمة الفلسفة، التي تخدم التاريخ وذلك بعد أن يجري فضح الشكل المقدس للاغتراب الذاتي للإنسان ،فالفلسفة بواسطتها تؤدي إلى زوال الدين واقتلاع الاغتراب الديني الذي هوأصل لكل ضياع آخر[1]. وعندها «يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض ،نقد الدين إلى نقد الحقوق ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة»[2].

بهذا الحال إذا أراد المجتمع أن يتخلص من كل القيود التي تثقل من كاهله والتي تجعل منه يعاني من تفاوت في الطبقات ،عليه أولًا أن يزيل الدين وأن يعتبره أفكارًا غير حقيقية لأنها تجيء عن طريق مجتمع مريض فزوال الدين سيساهم في زوال كل الاغترابات التي يعاني منها المجتمع كما أن لزوال الدين ستفقد كل شرعيات الحكام والكهنة من السيطرة على الأمور وبهذا الحال سيسير المجتمع نحو الشيوعية التي لا يمكن لأحد فيها من أن يحتكر شيئًا على مجموعة من الناس.

خاتمة

في خاتمة هذا البحث يمكن أن نستخلص ما يلي:

إن العامل المادي هوالمؤثر على الدوام في المجتمع البشري ، وأن الطبقية لم تظهر إلى مع ظهور الملكية الخاصة فأصبح هناك سيد ومسود ،مما أدى ذلك إلى احتدام طبقي بين أفراد المجتمع. كما أن هذه الطبقية أفرزت إيديولوجيات تبريرية لسادة المجتمع ،لأن الإيديولوجية لا تظهر إلى مع وجود مجتمع طبقي، ومن الإيديولوجيات التي ساهمت في اغتراب الإنسان وتقوقعه في مكانه هي الإيديولوجية الدينية ، ذلك أنها تساهم في جعل المجتمع مريضًا مستكينًا لاثوريًا، فمن أجل بناء مجتمع فعال غير مريض أراد ماركس أن يجهز على الأفكار الدينية ذلك أنها أفكار وهمية لا وجود لها في أرض الواقع. أخيرًا رأى ماركس أن مجتمع العقل هوالمجتمع الشيوعي، لأن هذا المجتمع هوالمجتمع الذي يؤمن بالإنسان المتجرد من كل أصناف الإيديولوجيات القاهرة والمعوقة لعمله ، كما رأى أن هذا المجتمع هوخال من كل تفرد بالملكية، بل إن الملكية هنا هي ملكية عامة لكل المجتمع، وبهذا ستحافظ على هيكلية المجتمع من دون حدوث أي فجوة فيه، لأن الملكية العامة لا تبعث إلى قيام مجتمع طبقي.

---

(1) هنري لوفيفر: ماركس وعلم الاجتماع، ص7.

(2) كارل ماركس، فردريك إنغلز : حول الدين، (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل) ص34.

القسم السابع:

النقد الإيديولوجي والسوسيو - ثقافي

نقد الوضعية لدى هابرماس

نوفل الحاج لطيف- تونس

لا يبدو ممكنًا النظر في شروط إمكان النظرية النقدية ليورغن هابرماس دون العودة إلى أصولها التاريخية في الفلسفة الألمانية الحديثة وخاصة لما يُعرف عادة بـ«النظرية النقدية»، فكثير من المؤلفين والمؤرخين لهذه النظرية والمهتمين بالفلسفة الألمانية المعاصرة يعتبرون أن هذا الأخير يمثل امتدادًا للنظرية النقدية ووريثها الرئيس. ولقد استلهم هذا الفيلسوف، في أسلوب نقدي متميز، مقومات تلك النظرية وحاور روادها المؤسسين في أفكارهم وتصوراتهم وفي نمط تساؤلاتهم وكيفية صياغتها وبلورتها، كما حاول تقصي أسسهم الفلسفية في تنوعها واختلافها. وقد سمحت له دراسته لفلسفة هوركهايمر وماركوز وأدرنو(وهوأحد أعلام هذه المدرسة النقدية وقد درس علي يديه هابرماس طيلة سنوات عديدة مكنته من الاطلاع عن كثب على مناقب ومآثر تلك المدرسة)، حتى صار يحسب عليها.

بيد أن هابرماس لم يكتف بمعاينة المجالات المعرفية والفكرية التي تحرك فيها أسلافه من ذوي النزعة النقدية ولا بمجرد استيعاب مفاهيمها أو استعادة أسئلتها على نحو ما هي عليه، وإنما عمل، فوق ذلك، على بلورة موقف نقدي خاص به حتى اعتبر بموجب ذلك مؤسسًا لجيل جديد من المدرسة النقدية. فهابرماس لم يبق أسير فضاء الفلسفة الألمانية، وتحفل كتاباته بحضور مكثف لمرجعيات فكرية متعددة المنابع كما يحضر في فكره اهتمامات شتى على الصعيدين النظري والعملي، وهذا ما جعل من متن هذا المفكر المنفتح على الكتابات الفلسفية والعملية المعاصرة سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأميركية متنًا مركبًا إلى أبعد حد بحيث لا يستقر على مذهب أو مدرسة بعينها وإن اعتبر متممًا للنظرية النقدية التي تُعرف أيضًا باسم «مدرسة فرانكفورت».

يعتبر هابرماس أن الفلسفة بنت زمانها وهوتصور دأبت عليه الفلسفة الألمانية منذ هيغل وتبناه العديد من أصحاب النزعة النقدية ولأجل ذلك اعتقد أن على الفلسفة الانكباب على قضايا الواقع الفعلي بحيث تكون قادرة على أن تحيط به في الآن والهنا، غير أن الواقع الفعلي اتخذ طابع عقلانية أداتية، تقنية وعملية وبدأ يشهد خطابًا تبريريًّا يضفي الشرعية على السيطرة الاستثنائية لتلك العقلانية. وهذا يستوجب حسب هابرماس البحث في شروط إمكان نقدها عبر إيجاد قوة أخرى تكون أعلى من قوة تلك العقلانية التي اخترقت الأشياء جميعًا، هذه القوة يسميها هابرماس «التأمل الذاتي» دون أن يعني ذلك البقاء في الأطر التي تفرضها فلسفة الوعي، بل إن هابرماس يعمد في فهمه لمعنى التأمل الذاتي إلى الانفصال عن فلسفة الذات باعتبار أن التفلسف عنده يعني التفكير الفعلي في الزمن الراهن لأن السؤال الفلسفي سؤال يقظ منفتح على الدوام على ما هونقدي في العلوم الإنسانية. وتتخذ الفلسفة عند هابرماس من النزعة الوضعية خصمًا مطلقًا لها ومن التداوليات الصورية منهجًا في صياغة نظرية في الحداثة وتكوين عقل تواصلي. ولما كان النقد في مذهب هابرماس يهم عديد المجالات، ولما كانت الإحاطة بتلك المجالات تحتاج إلى حيز أكبر من هذا المقال فسأحاول التركيز على أهم مميزات نقد هابرماس للنزعة الوضعية دون ادعاء الإحاطة بها.

لقد حاول هابرماس منذ البداية أن يعطي نفسًا جديدًا للفكر الفلسفي النقدي المناهض لكل نزعة كليانية وشمولية ذات أصول ميتافيزيقية وقد انطوى المتن الهابرماسي في مختلف توجهاته ومراحله على هاجس نقدي حاسم تمثل خاصة في الكشف عن الآليات المتعددة المتحكمة في الفلسفة الوضعية والمنطوية على نزعة علمية مفرطة، وتلك الآليات قد تتعلق بالسلطة الرمزية أو بالسياسة أوبالعلم نفسه كما قد تتعلق بما يسميه هابرماس «بالمصلحة المعرفية» ذلك أن تطوير المعرفة اقترن دائمًا بغرض معين وأن تحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة.

ولما كان العلم، في سياق العقلانية التقنية، شديد الصلة بالمصالح والحسابات السياسية، فإنه يبدو دائمًا من وجهة النظر هذه ثمة ما يبرر هيمنة التقنية والسياسة على المعرفة العلمية وهو أمر يتعين علينا من زاوية نظر الفلسفة النقدية نقده أي إن هابرماس يوجه نقده للنزعة الوضعية والتقنية والعلموية ومن ثمة لخطاب الحداثة بما انطوى عليه من إيديولوجيا علموية وضعانية آمنت بقدرة العلم الخارقة على الاستجابة لكل متطلبات الإنسان وحل كل مشكلاته، وهوما حاولت النزعة التقنية تكريسه عبر توظيف العلم في ذلك الاتجاه حتى غدت التقنية ذاتها كإيديولوجيا طبعت خطاب الحداثة. ويرى هابرماس

أن الفلسفة لابد أن تأخذ على عاتقها مهمة الكشف عن مكونات هذا الخطاب الوضعي الذي تلتحف به إيديولوجيا الحداثة. وفي هذا الإطار جدير بالتنويه أن هابرماس استفاد في نقده ذلك من أعمال أسلافه في مدرسة فرانكفورت النقدية وخاصة ذلك العمل الذي قام به كل من هوركهايمر وأدرنو في جدل العقل حينما أخضعا نتائج العقل وتمظهرات الحداثة التقنية للنقد، وكذلك من الجهد التأسيسي الذي بذله ماركوز في مؤلفه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد»، ذلك أن جدل العقل عند ماركوز يتخذ شكلًا أكثر نسقية لتركيب نظري يعتبر فيه أن العلم والتقنية أصبحا إيديولوجيين[1].

وفي هذا السياق ينتقد هابرماس بشدة ما آل إليه المجتمع الصناعي المتقدم من تطور نتيجة تحالف العلم والتقنية والصناعة الأمر الذي حول العلم إلى أول قوة منتجة على الإطلاق، قوة أصبحت شأنًا سياسيًّا بامتياز فلقد بدأت الدول تتدخل في العلم وفي مختلف القطاعات ذات الصلة من أجل مزيد إحكام سيطرتها على هذه القوة وتوجيهها عبر أجهزة إدارية ورقابية تستطيع توظيف العلم في عملية صناعة القرار. وكان من آثار ذلك تسييس العلم والتقنية وعلمنة السياسة، فمنذ أن صار التقدم العلمي والتقني سيد الموقف في عملية توسيع وتطوير القوى المنتجة مما ساعد على تكثيف حضور النزعة العلموية والانتصار لها وخاصة في صورتها الوضعية[2]، ولا تبدومشكلة العلموية مثيرة للقلق في نطاقها النظري الخالص كلما تعلق الأمر بالإيمان بالعلم في ذاته، لكنه تصبح مصدر إزعاج منذ أن يصبح العلم قوة منتجة تتجاوز الوظائف المعرفية لتشمل وظائف سياسية واجتماعية واقتصادية مما يستدعي مراجعة نظرتنا للعلم نفسه، وفي هذا الشأن كتب هابرماس يقول: «في الأنظمة الصناعة المتطورة يخضع النموالاقتصادي وديناميه التطور الماكرو- سوسيولوجي وبشكل واسع للتقدم العلمي والتقني، فحينما يصبح العلم أكثر القوى المنتجة أهمية وحينما يعود إلى الأنظمة الفرعية في التعليم والبحث في أمر الأولوية الوظيفية في تنظيم المجتمع، فإن المفاهيم توجه المعرفة النظرية والمنهج العلمي وتقدم العلوم تجد نفسها قد اتخذت دلالة سياسية مباشرة»[3]. ومن ثمة لا يبدوالتأويل العلموي للعلم وما يمكن أن نوجهه له من نقد بمعزل عن الاعتبارات السياسية، فالعلم أصبح يضفي المشروعية على النظام الاجتماعي والسياسي الحديث. وعليه فإن النزعة

---

(1). Habermas, J : **La technique et la science comme idéologie**, Paris, Gallimard, 1973, p62.

(2). Habermas, J : **Après Marx**, Paris, Fayard, 1985, p303.

(3). Habermas, J : **Profils philosophiques**, Paris, Gallimard, 1974, p45.

العلمية تصبح ذات أبعاد ودلالات لا تتمثل فقط في جعل المؤسسات العلمية أكثر إنتاجية ومردودية وإنما أيضًا في إضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي القائم على العقلانية التقنية، وكأننا بالعصر الحديث يستعيض بالعلم عن الدين والميتافيزيقا في مسألة منح المشروعية على النظام القائم حتى أصبحت العلموية رؤية للعالم قائمة بذاتها تجعل من العلم النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى. وبالتالي كما يعتقد في ذلك هابرماس فإن كل أزمة تشهدها المشروعية هي في ذات الوقت أزمة هوية.

وإذا كانت التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية لم يعد لها أي دور في خلق التوازن داخل المجتمع، فإن العلم إذ صار إيديولوجيا وقوة إنتاج أصبح هوالبديل الوحيد الممكن في المجتمع الصناعي الحديث لما يظهره من قدرة على الاستجابة لمتطلبات حياة الإنسان العصرية. وعليه يتعين على الإنسان أن يكون واقعيًّا وفعالًا في الآن نفسه في كل منتجاته في صلب البنية الحياتية الحديثة التي طورتها فلسفة العلم الوضعية. والحقيقة أن هابرماس كان واعيًا بخطورة هذا التحول الذي فرضته النزعة العلموية والوضعية، فكانت غاية نقدها لها رفع الحجب والأقنعة عن الوهم الذي يزعم أن النموذج التكنوقراطي هو أسمى النماذج وأرقاها للتعبير عن العلاقة الوطيدة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية.

وهكذا، نفهم كيف أن النظرية النقدية في صيغتها الهابرماسية ليست مجرد نظرية تأملية خالصة، وإنما يتعيّن عليها الاضطلاع بمهمة نقد الأسس الفلسفية التي تقوم عليها النزعة العلموية والوضعية ونقد الإيديولوجيا التي تحكم العلم الحديث الذي تحول هو بدوره إلى إيديولوجيا. ومن ثمة ففي أفق نقد هذه المزاعم الوضعية والكشف عن وهم النظرية الخالصة، يعمل هابرماس في إطار مقاربتها للحداثة في العلم على تأصيل ممارسة النظرية العلمية أنتربولوجيًّا وعلى الكشف عن مختلف المصالح التي تتحكم في المعرفة العلمية وتوجهها.

يتجه نقد هابرماس للوضعية في مختلف صورها وصيغها التي تظهر فيها في نطاق العلم الحديث سواء من حيث الشكل المميز والتوجه الذي طبع هذا العلم أومن حيث هي إيديولوجيا قائمة بذاتها ميزت العصر الحديث وطبعت تصوره للعالم، فالعلمي لا ينفصل عن الإيديولوجي حتى أن الوضعية باتت تهدد نظرية المعرفة أو ربما مثلت نهايتها كما لاحظ ذلك هابرماس نفسه في المعرفة والمصلحة[1] وذلك لأن الوضعية تستند فقط

Habermas, J : **Connaissance et intérêt**, Paris, Gallimard, 1976, p101. (1)

إلى مبدأ العلموية الذي يفترض أن يتحدد معنى المعرفة بما يحققه العلم ومن ثمة إمكانية تفسيره وفق التحليل المنهجي للأساليب العلمية.

وإذا كانت الوضعية تعبر عن المرحلة التي بلغها الفكر البشري بعد أن تخلص نهائيًا من كل رواسب التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية، وإذا كان الفهم الوضعي للظواهر يقضي بأن يكون وجود المعطى المباشر معطى جوهريًا، فإن الوضعية تقدم نفسها كفلسفة في التاريخ حتى ولو لم تشأ ذلك. وعليه فإن كل نقد للتيار الوضعي ينبغي له أن يراعي إعادة الاعتبار للتفكير الذي وقع إقصاءه وتجاوزه أو بمعنى آخر عبر تنشيط المعرفة العلمية الحقة على أساس إعادة بناء ما قبل-تاريخ الوضعية الجديدة واستئناف النظر في التأمل الذاتي بما هوحركة فكرية وبما هوفعل فلسفي يعطي للعلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في التقسيم للعمل النظري. وهذا ما أعلن عنه هابرماس صراحة في مستهل كتابه المعرفة والمصلحة عبر محاولة «إعادة بناء ما قبل-تاريخ الوضعية الحديثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة»[1]، معنى هذا أن ارتباط المعرفة بالمصلحة من شأنه أن يقضي على فعل التفكير ذاته. وهكذا ينبغي أن يدعم تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة كما تفرضه النزعة الوضعية في صيغها التقليدية والحديثة نقد الاعتقاد بأن نقد المعرفة الراديكالي لا يمكن أن يكون إلا كنظرية للمجتمع، وبتفكير جدي في العلم ذاته.

يهدف هابرماس من خلال نقده للوضعية في صيغها وأطوارها المختلفة إلى إبراز أن مسألة الفهم لا يمكن استبعادها حتى من طرف الوضعية ذاتها ولو باسم العلومية أوباسم العلوم التجريبية لأن تكوين هذه العلوم ذاته ينطوي بالضرورة على معنى الفهم ولوكان مغلقًا، ثم في مرحلة ثانية عندما تتأكد شرعية الفهم باعتبارها مؤسسة للعقلانية، موسعة لمجال الإبيستمولوجيا ضد التضييق الوضعي لما هوعقلاني، يتعيّن مواجهة مزاعم القول بأن علوم التأويل تشكل البديل الوحيد للوضعية، وبالتالي الخطاب الوحيد الذي يمكن أن نبنيه خارج دائرة العلوم الفيزيائية والرياضية. ومن أجل دحض المزاعم الكونية للتأويلية حاول هابرماس أن يبرهن على أن التأويلية غير ممكنة إلا متى توفرت لحظة التأمل الذاتي الذي يمثل المنهج الخاص للعلوم النقدية على غرار الماركسية والتحليل النفسي والفلسفة منظورًا إليها كنظرية نقدية.

---

(1) Habermas, J. Ibid., p31.

هكذا إذن يتمثل الخلاف الجوهري بين هابرماس والمدرسة الوضعية يتمثل في الموقف من العلوم التجريبية ومن الدور الذي يمكن أن تضطلع به في صلب المجتمعات الصناعية المتقدمة القائمة لأنه مهما يكن دفاع الوضعيين على الوظيفة المحايدة للعلم في المجتمع «الديمقراطي»، وعلى الموضوعية التامة لإجرائياته وما قد يترتب عنها من نتائج، فإن هابرماس يعتبر أن موضوعية التجربة العلمية ذاتها تتجذر في صلب لحظة تتداخل فيها الذوات وتتفاعل من خلالها اللغة المشتركة. وهذا وحده كفيل بأن يفرض مشروعية المنهج التأويلي على النزعة الوضعية على اعتبار أن كل مقاربة عقلانية بما فيها مقاربة العلوم التجريبية والتحليلية تجد نفسها ضمن الأفق القبلي للفهم داخل اللغة المشتركة. وتعمل العلموية على التستر على هذه اللحظة التي تسمح للذوات بالتفاهم والتفاعل، بينما يؤكد هابرماس على أن الفهم داخل اللغة المشتركة يتجذر حتى داخل الجماعة التواصلية للباحثين أنفسهم ضمن عملية تأملية معينة فاللغة تشكل بنية، داخل علاقة حوارية، تساعد على التعبير عما هوفردي من خلال المقولات العامة. فالفهم التأويلي يتعين أن يكون في خدمة هذه البنية ذاتها من حيث هي تقوم بوظيفة التنظيم المنهجي لتجربة التواصل اليومية للفهم مع الذات ومع الآخرين.

وهكذا لا يمكن الحديث عن نظرية خالصة، وإن القول بذلك لا يعدوأن يكون إلا وهمًا في ذهن صاحبه فحسب. ومن ثمة لا يمكن القبول بإمكانية سحب النموذج الوضعي وتعميمه بشكل آلي على العلوم الإنسانية والاجتماعية دون اعتبار لمقوماتها وشروطها الإبيستمولوجية. ومن ثمة يبدو من أوكد أدوار الإبيستمولوجيا النقدية تصنيف العلوم بكيفية تراعى فيها خصوصية كل علم وترسم الحدود المنهجية والمفاهيمية والإجرائية لكل قطاع من قطاعات المعرفة العلمية بحسب مقتضياته وموضوعاته. وهذا الموقف يذكر بموقف ديلتاي من إبيستمولوجيا العلوم الإنسانية حيث يقول بأننا لا نكشف لأساتذتنا بأننا تلامذتهم بحق إلا إذا أخذنا مناهجهم وطورناها بحسب طبيعة بحثنا(وذلك في إطار المقارنة بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر)، فلا يجب عنده أن نسحب بطرقة آلية مناهج علوم الطبيعة على العلوم الفكر فثمة دائمًا مبدأ ما ينبغي مراعاته. من ذلك مثلًا لا يمكن تطبيق مناهج العلوم التجريبية على الظواهر النفسية من حيث هي ظواهر مركبة ومعقدة يحضر فيها الجانب الذاتي بشكل مكثف والخطاب العلمي في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يخضع لشروط الصياغة الصورية للغة الرياضيات والمنطق. وباختصار يعتقد هابرماس بأنه لا وجود لمعرفة علمية محايدة فكل نمط معرفي يخضع لتوجيه مصلحة خاصة.

ولأجل الكشف عن المصالح الكامنة وراء كل نشاط علمي ينبغي ممارسة التأمل الذاتي في صورته الاستكشافية النقدية وليس بالمعنى الذي نجده في فلسفة الوعي بحيث كما يقول هابرماس: «يمكن توضيح ارتباط المعرفة بالمصلحة الذي يتم الكشف عنه بطريقة منهجية وحمايته من خطأ التأويل باللجوء إلى مفهوم مصلحة العقل الذي طوره كانط وفيخته»[1].

ويميز هابرماس بين ثلاثة أنواع من المصالح يرتبط كل منها بمجال معين من مجلات البحث:فهناك ما يسميه «بالمصلحة التقنية» أو الأداتية وهي مصلحة تؤدي إلى قيام العلوم التجريبية التحليلية وهي تلك العلوم التي دعاها الجيل الأول من المدرسة النقدية بالعلوم الوضعية وهي العلوم التي تسمى في إطار المدرسة النقدية بصفة عامة بالعقل الأداتي، بيد أن هابرماس لا ينكر قيمة هذه العلوم في حياة الناس حتى في حال تطبيقها على حياة الناس وذلك لأننا جميعًا نتأثر بالعمليات الطبيعية التي تحدث خارجًا وعينًا، وهي عمليات لا سلطان لنا عليها. وكل مصلحة من خلال ما يسميه هابرماس «بالوسط» وهوالمجال الذي توضع فيه المصلحة موضع تنفيذ. والمصلحة التقنية متأصلة في العمل وتنموخلاله، وأما في ما يتعلق بالمشكل مع العقل الأداتي فلا يكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد أو يقود إلى الهيمنة أو إلى تبريرها، وإنما يكمن في أن ذلك العقل قد حاز في نطاق المجتمعات الحديثة أولوية مطلقة على مختلف أشكال المعرفة الأخرى.

وتؤدي اللغة، وهي الوسيلة الأخرى التي يحول البشر عبرها بيئتهم، إلى ظهور ما يسميه هابرماس «المصلحة العملية» التي تفضي بدورها إلى ظهور العلوم التأويلية. ويتركز اهتمام «المصلحة العملية» على التفاعل بين البشر، أي على كيفية تأويل أفعالنا حيال بعضنا البعض وطريقة فهمنا لبعضنا البعض والسبل التي نتفاعل من خلالها في إطار التنظيمات الاجتماعية. ومن ثمة تكون المصلحة العملية متصلة أساسًا بمجال التواصل بين البشر وتعبر عنه العلوم التاريخية-التأويلية لأن الافتراضات التي تقترحها هذه العلوم لا تنطلق من تنبؤ ممكن لإمكانية استغلالها التقني، وإنما من فهم المعنى وهوفهم يتم عبر تقنية تأويل الخطابات المتبادلة داخل اللغة المشتركة(العادية)، ومن خلال تأويل النصوص التي يحملها التراث وكذلك بفضل استبطان المعايير التي تؤسس الأدوار الاجتماعية. ومن بين المنظورات التأويلية يمكن أن نذكر التفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي والتحليل البنيوي للثقافة وجهة نظر ما بعد البنيوية لأنها تهتم جميعًا بطريقة

---

(1) Habermas, J : **connaissance et intérêt**, op.cit., p223.

ما، بفهم ما يقول البشر وما يفكرون فيه وعلاقة كل ذلك بأفعالهم. وتنموالمصلحة العملية وسط التفاعل وفي هذا الاتجاه تهدف بعض مواقف هابرماس إلى الكشف عن الوسيلة التي تقوم بها البنى الاجتماعية بتشويه عملية التواصل وتحدث فيها بعض الاضطراب ذلك أن سوء الفهم وارد بين البشر كما يمكن تضليلهم بشكل ممنهج ومنظم مثلما يمكن لهم أن يصابوا بعمى القلوب بشكل منظم.

وتفضي المصلحة العملية إلى نوع ثالث من المصلحة وهي «مصلحة الانعتاق والتحرر»، وهذه المصلحة لا تنفصل هي الأخرى عن اللغة وتعمل على تخليص التفاعل والتواصل من الشوائب التي تشوهها. وتنبثق عن مصلحة الانعتاق والتحرر العلوم النقدية من قبيل التحليل النفسي(وهوعلم يتخذه هابرماس نموذجًا)وهي علوم نقدية منذ تكوينها وتقوم العلوم النقدية على قاعدة التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعيًا ذاتيًّا بما نفعل وأننا عندما نهم باتخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور واتخاذ ما هوأصوب منها على أساس ما هومتوفر لدينا من معرفة بشأن الحالة واعتمادًا على إدراكنا لقواعد التفاعل المقبولة اجتماعيًّا. ويحصل التشويه عندما تُخفى وقائع حالة ما عن بعض المشاركين في التفاعل أو عنهم كلهم وعندما تحول القوانين بشكل أو بآخر دون البشر ومشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار. وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة الانعتاق والتحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه.

هكذا بدا هابرماس وكأنه يؤسس لإبيستمولوجيا نقدية تسعى إلى تحديد مجالات كل قطاع من العلوم على حده والكشف عن المصالح التي تقف وراء مختلف المعارف التي تنتهجها هذه العلوم سواء كانت مصالح تقنية أوعملية، وسواء كانت ذات طابع أداتي أو تواصلي، فلا يجب أن يحصل أي خلط بين المستويات وأن لا يفرض نوع واحد على جميع مجالات المعرفة الأخرى كما تعمد إلى ذلك النزعة الوضعية. ومن الواضح أن هابرماس يميل إلى المصلحة التحررية التي تخولها العلوم النقدية لأن هذه المصلحة لا تكون لها أيّ قيمة إلا داخل فعل النقد الذي تكون مهمته الجوهرية فضح المصالح المحركة للأنشطة التي تفرضها الضغوط المؤسسية وتوجه اكتشاف أشكال هذه الضغوط نحوالتحرر.

لقد كان هابرماس يؤكد دائمًا على أن الوضعية لا تعنيها الشروط الخاصة التي سمحت لها بالبروز، لذلك ارتأى أن يبين أن هذه النزعة ما كان لها لتظهر وتهيمن لولا إقصائها لمفهوم نظرية المعرفة. كما لم تكن هذه النزعة تعنى بأحكام القيمة التي تقوم

بها عندما تدافع عن مفهوم معياري للعلم، وهي عندما تفرض القول بأن العلم هوالنشاط الوحيد الحامل والمنتج للمعنى تلغي التفكير في عقلانية القرارات الأخلاقية. وإذا كانت الوضعية تسلم بنجاعة الموقف التكنوقراطي، فإن ذلك لا يعني حياديتها بل على العكس تمامًا إذ يسمح لها مثل هذا التسليم بالتحالف مع شكل السيطرة الذي ينظر إلى الممارسة إلا باعتبارها وسيلة للتلاعب والمغالطة والتوجيه والتحكم. ومن ثمة فإن الوضعية إذ تبرر هكذا موقف تحت تبرير الاعتراف بالضغوط الموضوعية تعمد إلى إخفاء المصالح الاجتماعية الآنية والدائمة التي تكمن وراء كل قرار. وعليه فإن هذه النزعة تمتنع عن التفكير في الدور الذي تقوم به ضمن السياق الاجتماعي الحديث والمتمثل في إضفاء المشروعية على السيطرة التقنية والمصالح القائمة. وهي بموجب ذلك تنطق بحكم قيمة ضمني حين تؤكد على أن العلم هوالنشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى وأن البحث العلمي هو الإطار الوحيد الذي بسلوك أخلاق عقلانية. لذلك فإن نقد هابرماس كما جاء على لسانه بصريح العبارة: «يتجه بشكل استثنائي ضد التأويل الوضعي لأساليب البحث لأن الوعي المغلوط بممارسة سليمة وصحيحة يؤثر بطريقة عكسية على تلك الأساليب»[1] ولا يختلف هابرماس في نقده ذاك كما يقول هوعن نفسه «مع الرأي القائل بأن الوضعية لها مفعول مقيد حين تخنق التفكير الذي كان من الضروري أن يفرض على حدود العلوم التجريبية والتحليلية. إن الوظيفة المعيارية المضمرة للوعي المغلوط هي التي أتوجه إليها بالنقد»[2].

يندرج نقد هابرماس للنزعة الوضعية،إذن، ضمن مشروع فلسفي نقدي يسعى إلى الكشف عن تهافت هذه النزعة وعن تعبيراتها الإيديولوجية التي تلحفت بها من أجل إضفاء الشرعية على التقدم العلمي والتقني الذي ميز الحقبة المعاصرة، كما يسعى إلى تأسيس إبيستمولوجيا نقدية تمارس العلم دون أن تغض الطرف عن مضمراته الإيديولوجية، وتفرق بين مستوياته والمصالح المختلفة التي تتكحم فيه وتوجهه. ولن يكتمل هذا النقد إلا باكتمال شروط تأسيس نظرية اجتماعية ستجد صورها الأكثر جذرية وعمقًا في مشروعه حول نظرية الفاعلية التواصلية التي تمثل جوهر نظريته النقدية.

(1)- Habermas, J: **De Vienne à Francfort، la querelle allemande des sciences sociales**, Bruxelles, Complexes, 1979, p167.

(2). Ibid., p168

المصادر والمراجع

Abensour, M : **La théorie critique : une pensée de l'exil**, Archives philosophiques, n°45, 1982.

Habermas, J : **La technique et la science comme idéologie**, Paris, Gallimard, 1973.

Habermas, J : **Profils philosophiques**, Paris, Gallimard, 1974.

Habermas, J : **Connaissance et intérêt**, Paris, Gallimard, 1976.

Habermas, J : **Après Marx**, Paris, Fayard, 1985.

Habermas, J : **De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales**, Bruxelles, Complexes, 1979.

كريب،إ: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين علوم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، 1999.

Passant n°38 [janvier 2002 - février 2002]

«الاعتراف والعدالة»
لـ «إكسل هونيث»

نور الدين علوش - المغرب

1- مقدمة المترجم

يعتبر هذا الكتاب مساهمة كبيرة للتعريف بأحد رموز المدرسة النقدية الألمانية والمدير الحالي لمعهد فرانكفورت ألا وهو الفيلسوف الألماني «إكسل هونيث»، فالفيلسوف إكسل هونيث هو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ولعل المكانة المرجعية المتميزة التي لم يفتأ يحتلها هذا الفيلسوف في السنوات الأخيرة ،ترجع لكونه استطاع بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وبخاصة بعد ظهور كتابه العمدة: «الصراع من أجل الاعتراف»سنة (1993) وهوالكتاب الذي أعطى لهونيث شهرة واسعة في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والإنكلوسكسونية ؛دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجالات معه بخصوص براديغمه الجديد.

الجدير بالإشارة ان الهدف من براديغم الاعتراف هوتأسيس نظرية معيارية للمجتمع لتحيين أو تجديد النظرية النقدية الأولى على هذا الأساس قام في كتابه الصراع من أجل الاعتراف بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقًا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وهو بذلك يتفق فيما يخص بضرورة الانتقال من فكرة الذات في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف تمظرهاتها كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية، ومع أن هونيث قد أشاد بما يسمى بالمنعطف التواصلي لهابرماس

الذي أعاد تحيين النظرية النقدية من جديد، غير أنه بقي متحفظًا على اختزال هارماس للحياة الاجتماعية إلى البعد اللغوي والتمركز حول اللغة قد يحجب عنها حقيقة التفاعلات المجتمعية ويؤدي هذ إلى عدم القدرة على إدراك التجارب الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف بالأفراد أوالجماعات، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجربة الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل الذي استلهمه من نموذج هيغل وعمقه من خلال أعمال هربرت ميد، لذلك يرى أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية متميزة للاعتراف هي: الحب والحق والتضامن.

1- الحب: إن الحب -حسب هونيث- هوالصورة الأولية للاعتراف، إذ إنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس.

2- الحق: أما الحق فهوذوطابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات.

3- التضامن: أما التضامن فهو يحيلنا -حسب هونيث- إلى الصورة الأكثر اكتمالًا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له من الانسجام الإيجابي مع ضعه الاجتماعي، فيحقق ما يسمى بتقدير الذات.

غير أنّ تحقيق الاعتراف من خلال هذه الأشكال أو المستويات الثلاثة ليس أمرًا هينًا من الناحية الواقعية، إذ كثيرًا ما يجد الأفراد أنفسهم أمام ما يسميه هونيث بالامتناع عن الاعتراف، والذي يأخذ بدوره ثلاثة أشكال أساسية تؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي وهي:

أ- من الناحية الجسمية والنفسية: وهذا حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب أو الاختطاف أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة بالنفس.

ب- من الناحية القانونية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد حينما يتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أوجنسية أوطبقية أو دينية (كحالات المغتربين، النساء، السود، إلخ)، غير أنّ الملاحظ عندما نتحدث هنا عن حقوق الأفراد أوالجماعات فلا يتعلق الأمر فقط بعدم التساوي في الحقوق أوفي التوزيع العادل للخيرات والثروات وإنما يتعلق الأمر أيضًا -من الناحيتين النفسية والأخلاقية- بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أوالمحرومين بالإهانة وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد أو الجماعة لما يسمى احترام الذات.

جـ- من الناحية الاجتماعية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءاته، فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلًا في مؤسسات العمل التي لا ينال فيها الفرد التقدير الاجتماعي اللائق به وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد هذا التقدير، لذلك فإنّ معايشة الأفراد لتجارب الاحتقار الاجتماعي تؤدي لا محالة إلى صراعات اجتماعية وسياسية، يبحث هؤلاء الأفراد من خلالها على الاعتراف في مختلف أشكاله.

2- العدالة والاعتراف- أطروحة نقدية جديدة

لا يسع أي متتبع لتطور الفلسفة السياسية في السنوا ت الأخيرة إلا أن يكون شاهدًا على السيرورات النظرية؛ التي من خلالها تتطور المفاهيم المركزية المواكبة لتحولات الاتجاهات المعيارية.

في نهاية الثمانينيات شكلت هيمنة الماركسية في التقليد القاري ونظرية العدالة لـ«راولز» في التقليد الإنكلوساكسوني؛ مبدأ موجهًا للنظرية المعيارية للنظام السياسي بدون شك ولا مواربة: بالرغم من الاختلاف في التفاصيل فالجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية غير المبررة عقلانيًّا.

حيث تركت هذه الفكرة المؤثرة التي تعبر عن الفكر الديمقراطي الاشتراكي مكانها لفكرة جديدة يصعب فمها للوهلة الأولى فإزالة اللامساواة لا تمثل هدفها المعياري بل الوصول إلى الكرامة أو تفادي الاحتقار، وكذلك التوزيع العادل للخيرات أو المساواة المادية.

إن الانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف: هي حسب «نانسي فرايزر»

انتقالًا مهمًا من براديغم قديم إلى براديغم جديد.حيث الأول مرتبط بفكرة العدالة التي ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الخيرات ؛باعتبارها موجهات للحرية، أما الثاني فيحدد شروط المجتمع العادل الذي يهدف إلى الاعتراف بكرامة شخصية لأي فرد.

في المقال سأحاول رسم الخطوط العريضة لنظرية العدالة التي تنطلق من البعد الاجتماعي والأخلاقي لضرورة الاعتراف الاجتماعي، في المرحلة الأولى سأحاول تفسير لماذا هوضروري الربط بين الاعتراف والعدالة الاجتماعية ؟ في المرحلة الثانية سأتجه إلى التبرير النظري للأطروحة، أما في المرحلة الثالثة سأحاول نقل النظرية من المستوى المجرد إلى المستوى العملي.

3- العدالة الاجتماعية والاعتراف

في الكثير من أعمالي لحدّ الآن عملت على توظيف الفكرة المعيارية للاعتراف بالمعنى الوصفي تحديدًا يتعلق الأمر بالدفاع عن أطروحة مفادها أن الانتظارات الأخلاقية المشكلة تفاعليًا مع الذوات الأخرى تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين حيث الآخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة، إن آثار هذه الملاحظة السوسيو-أخلاقية تطورت في اتجاهين: الأول تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات، والثاني تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع، فيما يخص نظرية جمعنة الذوات لنا الكثير من الأسباب المعقولة التي تدفعنا إلى القول بأن تكوين الهوية الفردية يمرّ عمومًا عبر مراحل استبطان نظم معيارية للاعتراف الاجتماعي: حيث الفرد يتعلم كيف ينظر إلى نفسه باعتباره عضوًا مميزًا وجزءًا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الإيجابي مع أقرانه، في هذا السياق فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل: فحينما تغيب قيم الاعتراف، يظهر الاحتقار والازدراء، وهذا ما يؤثر سلبًا على تشكيل هوية الفرد في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين الاعتراق والجمعنة التي لا يمكن تمثيل الاندماج الاجتماعي؛ باعتباره صيرورة دمج منظم من خلال أشكال الاعتراف في نظر أعضاء المجتمعات فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها وحدات اجتماعية شرعية على أساس ضمانها لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل، من هنا فالإدماج المعياري للمجتمعات لا يتم إلا بمأسسة مبادئ الاعتراف المحدد عن طريق أشكال الاعتراف المتبادل بين أعضائه المدمجة في الحياة الاجتماعية.

إذا سمحنا لهذه المبادئ النظرية الأخلاقيّة بتوجيهنا سنصل إلى نتيجة تفرض نفسها؛ إن أي إيتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع يجب تصورها بطريقة تعيد نوعية علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع: العدالة أو السعادة لمجتمع ما تقاس بدرجة استعداده لضمان شروط الاعتراف المتبادل التي في ظلها تتشكل الهوية الشخصية للفرد، وبذلك تُنمي شخصيته في ظروف مواتية جدًّا.

بطبيعة الحال لا يمكن تمثيل أي اتجاه نحو ما هو معياري، باستخلاصنا النتيجة القائلة بأن التعايش الاجتماعي المثالي ناتج عن إكراهات وظيفية موضوعية، بالإضافة إلى أن إكراهات الاندماج الاجتماعي يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ إيتيقا سياسية أو أخلاقية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تنعكس في انتظارت سلوكيات الذوات الاجتماعية.

عندما تتحقق هذه العتبة، فإن أي توجه نحوها يكون مبررًا، في هذه الحالة اختيارنا المبادئ الأساسية لتوجهنا نحو إيتيقا سياسية لم يتم لأسباب إمبريقية، لكن لسلوكات الانتظار الثابتة نسبيًّا التي من الممكن فهمها باعتبارها ودائع ذاتية لضرورات الاندماج الاجتماعي.

ربما لا نجانب الصواب كثيرًا إذا تحدثنا عن المصالح شبه المتعالية للجنس البشري، والأمر نفسه ينطبق على ما يسمى بالانبثاق الموجه لإزالة الاختلالات الاجتماعية وأشكال الإقصاء؛ هذا يعني بأن التجربة هي نفسها علمتنا أن مضمون أي انتظارات للاعتراف الاجتماعي يمكنها أن تتحول بسبب التحولات البنيوية للمجتمعات فقط من خلال شكلها تقدم هذه الانتظارات على أنها ثوابت أنتربولوجية، حين أن اتجاهها ومصيرها يشير إلى نوع من ندماج الاجتماعي داخل المجتمع.

ها هنا المكان المناسب للدفاع عن الأطروحة القائلة: بأن التحولات البنيوية المعيارية للمجتمعات عليها أن تشير إلى قوة الدفع التي قدمها الصراع من أجل الاعتراف بطريقة عامة يمكنني تصور على الأقل بالنظر إلى التطور الاجتماعي إمكانية الحديث عن تقدم أخلاقي بمعنى أن شرط الاعتراف يشمل دائمًا تغيير القيم الذي يعمل على ضمان أسباب وحجج قوية في إطار التعبئة مما يؤدي إلى تزايد قوة الاندماج الاجتماعي، من أجل هذا لا بد من الإشارة إلى أن المهمة الأساسية المعترف بها اجتماعيًّا هي تشكل لها من طرف المبادئ المعيارية المتصلة بالبنيات الأولية للاعتراف المتبادل داخل تشكل اجتماعي ما.

الاستنتاج الرئيس اليوم هو أن أي إيتيقا سياسية أوأخلاقية عليها الاشتغال على ثلاثة

مبادئ للاعتراف التي تنظم مجتمعاتنا، وبالتالي فهذه الأشكال الثلاثة للاعتراف؛ أي الحب والمساواة والمساهمة في المجتمع هي بمجموعها ما يشكل اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية.

4- المساواة وتحقيق الذات

بطريقة غير مباشرة أشرت سابقًا إلى طريقتي في تصور التبرير المعياري لفكرة مفادها أن نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية يوجد بالأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع، في ما يخص المجتمعات الحديثة أنطلق من مقدمة نظرية مفادها: أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هويته الفردية، بالنسبة لي يعني هذا أن الهدف الرئيس الذي نطمح إليه عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية هوالسماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية، فالسؤال المطروح الآن هومن أي نقطة مرجعية (ليبرالية) يمكن الوصول إلى الاستنتاج التالي: «نوعية شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي إيتيقا سياسية أوأخلاقية لأي مجتمع».

فكرتي كما أشرت إليها سابقًا هي: علينا تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل هوية في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي، في أي تصور يمكن الحديث عن الشروط التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته، وعلى عكس «راولز» فأنا مقتنع بأن تجميع الكثير من الحجج النظرية لا يمكنه تعويض الإجراء المتمثل في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء.

على ضوء المعارف الني نمتلكها يمكن بناء نظرية، لكن لا يمكن أن نقدر في يوم من الأيام أن نعطيها طابعًا شاملًا عبر معطيات تجريبية أوافتراضات نظرية، لهذا فنظرية الصراع من أجل الاعتراف يمكن من الآن فصاعدًا اعتبارها تصورًا غائيًّا للعدالة الاجتماعية، كما أنها شكل عام للحياة السعيدة ذي طابع افتراضي وعام.

علينا إذن باستخدام كل المعارف المتداخلة فهذا المشروع الفكري هوحصيلة أشكال الاعتراف المتبادل، الذي تحتاجه الذوات حتى يتسنى لكل ذات تحقيق هويتها.

5- المبادئ المعيارية للعدالة الاجتماعية

حتى وإن كانت هذه الاستدلالات قد قدمت الخطوط العامة للنظام المعياري للنظرية

إزاء مشكل العدالة، فإن المهمة الأساسية هي تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية، والذي من الواجب علينا إكمالها.

إن السؤال المتعلق بمعرفة كيف لهذه المبادئ أن تتدخل في تطور الصراعات الاجتماعية، يتطلب على الأقل نظرة إجمالية لبداية الحل، لحدّ الآن شرعت في تخطيط استدلالي حتى تصبح واضحة، لماذا الأخلاق الاجتماعية عليها أن ترجع إلى نوعية علاقات الاعتراف الاجتماعية، حسب تحليلي فالحجة الحاسمة تكمن في النظرية المؤسسة جيدًا، والتي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية منوط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي، ذلك أن الترابط مع هذا التصور الإيتيقي هوالذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع؛ بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور لتاريخي.

إن هذا سيدفع الذوات اعتبارًا لأبعاد شخصيتهم -التي من خلالها لهم الحق في الانتظار الشرعي- للاعتراف الاجتماعي الذي يقاس من خلال النمط المعياري لإدماجهم في المجتمع، وهكذا مع درجة اختلاف دوائر الاعتراف، وبالتالي يمكن تأويل أخلاقيات المجتمع التي تناسب شكلًا من أشكال التعبير المعياري لهذه المبادئ في تشكل اجتماعي ما، حيث تنظم الطريقة التي من خلالها يتم الاعتراف المتبادل بين الذوات.

إن هذه الوظيفة التي هي تأكيدية وربما محافظة تتناسب مع هذه النظرية التي على أساسها يجب أن تشمل نظرية العدالة على ثلاثة مبادئ من القيمة نفسها التي تعتبر بدون شك ثلاثة مبادئ للاعتراف، وحتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لابد من الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع، كما نفهم من هذه العبارة أن محتوى ما نسميه عدلًا هو يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد: يتعلق الأمر بعلاقة تتميز بالعودة إلى الحب فمبدأ الحاجة يفرض نفسه في حين أن في العلاقات يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هوالذي يحظى بأولوية، وفيما يخص علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض، على خلاف «دافيد ميلر» الذي ينطلق من تعددية مقارنة ثلاثة مبادئ للعدالة (حاجة، مساواة..)، فالتوزيع الثلاثي الذي اقترحه لا يرتبط بأي اتفاق بسيط مع نتائج البحث الإمبريقي حول العدالة، ولا مع الاختلاف السوسيو-أنطولوجي لأنماط العلاقات؛ بل يرتبط فحسب بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية، ذلك أننا نعيش في إطار اجتماعي حيث يمكن لكل

فرد تطوير هويته عبر التأثير العاطفي والتمتع بالحقوق، وأخيرًا التقدير الاجتماعي الذي يبدو نيابة عن الاستقلالية الفردية للأشكال الثلاثة للاعتراف القلب النابض للنظرية المعيارية للاعتراف.

هناك نقطة أخرى اختلف فيها مع «دافيد ميلر» هي أنه يعتبر أن هذه المبادئ الثلاثة لا يمكن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع؛ التي من خلال الدوائر الخاصة تسمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة، في حين أنني أعتبرها قبل أي شيء ثلاثة أشكال من الاعتراف بحيث إن هذه التصورات الخاصة والاعتبارات الأخلاقية يجب ربطها معًا، وهذا لن يكون إلا عندما تكون أشكال الاعتراف تكون في أن واحد نتائج لإعادة توزيع بعض الخيرات التي أتكلم عنها بطريقة تختلف عن طريقة «ميلر».

بالرغم من هذه الاختلافات فهناك تقاطع بين هذين المقاربتين من الواجب عدم نسيانها بدون الرجوع إلى فرضيات غائية أوافتراضات أخلاقية، ينطلق «ميلر» من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى ثلاثة جوانب، وكل جانب يحدد الطريقة التي نعامله بها كل إنسان، فهو يميز بين مبادئ الحاجة والمساواة والتعويض، بالطريقة التي ميّزت فيها بين المبادئ الثلاثة الحب والمساواة القانونية والاحترام الاجتماعي، في كلا الحالتين لا يجب أن نندهش من رؤية تظهر في مكانين لمصطلح واحد المساواة لأن هذا يمس المستويين لتصور للعدالة: المستوى الأعلى: حيث إن الأفراد يطلبون الاعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع.

المستوى الأدنى: حيث مبدأ الاستقلالية القانونية هوالذي يلعب دور ما تقتضيه مساواة التعامل بينهم، وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة.

إذن يمكن التعبير عن المستوى الأعلى بطريقة متناقضة: إما عن طريق مبدأ الاستقلالية القانونية أومن خلال المبادئ الأخرى للاعتراف البعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق.

6- الدور النقدي لتصور العدالة المرتكز على نظرية الاعتراف

إن السؤال الأساسي يتعلق بمعرفة كيف يمكن لتصور للعدالة مبني على نظرية الاعتراف يمكنه خارج طابعه التأكيدي أن يكون نقديًا وتقدميًا، فالسجال الذي دار بيني وبين «نانسي فرايزر» يرتكز أساسًا على سؤال معرفة أية شروط وعلى أساس أية نظرية

يمكن التعبير بطريقة معيارية عن التوجه الواجب أخذه بعين الاعتبار في تطور الصراعات الاجتماعية الحالية ؟

إلى حدّ الآن لا نتساءل إلا عن الدور التأكيدي الذي يلعبه تصور العدالة العامة في نطاق ما، محاولتها المحافظة على تعددية غير اختزالية لمبادئ العدالة في عصر الحداثة: نحن هنا أمام ثلاثة مبادئ مستقلة للاعتراف خاصة بكل دائرة التي يتعين امتحانها باعتبارها نماذج معيارية مميزة للعدالة؛ حينما تكون الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لجميع الأفراد محمية.

في الحقيقة يمكن تسميتها بفضل مهارة التمييز أوما يسميه «وولزر» «فن الفصل» بالعدالة المحايثة لم نقل شيئًا حول البعد النقدي لتصور ما للعدالة، حينما يتعلق الأمر بالتقويم الأخلاقي للصراعات الاجتماعية، في الحالة الثانية لا يتعلق الأمر فقط بشرح تعدديته لمبادئ العدالة الموجودة والمتجذرة في ما هو اجتماعي؛ لكن الأهم هوتطوير معايير معيارية انطلاقًا من تصور تعددي للعدالة، وبمساعدة هذه المبادئ في التطورات الحالية يمكن أن تنتقد على ضوء الإمكانات المستقبلية.

لا أحد يريد الارتباك في عمل ذي نظرة قصيرة له أهداف مشتركة مع الحركات الاجتماعية الحالية الأكثر تأثيرا، لا يتسنى له تطوير أي معايير بالعلاقة مع الصياغات حول التقدم الأخلاقي للمجتمعات برمتها، بالفعل فتقويم الصراعات الحالية يفرض تقديرًا خاصًا للحمولة المعيارية البادية في بعض المطالب الداعية إلى التغيير التي لاتستهدف المدى القصير بل تتعداه إلى المدى الطويل، من المهم التسجيل بأن نظرية العدالة المجملة من خلال الخطوط العريضة تندرج في إطار عام حول التقدم الذي يعيد الاعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات، وانطلاقًا من هنا يمكن رؤية -مع أساس ليس نسبيًا فحسب- أن بعض الإكراهات الاجتماعية التي فرضت نفسها ومبررة بطريقة معيارية.

لسوء الحظ فإن الوقت المعطى لي في هذا العرض لا يمكنني من إعطاء نظرة عامة عن مجريات أي تصور للعدالة، أعطيت حقيقة بدون فائدة في جوابي مؤشرات متناثرة بخصوص حاجة وإمكان أي تصور لتطوير العلاقات الاجتماعية للاعتراف، لكن أنا لم أقدم سوى ملخص بسيط من شأنه السماح لتصور العدالة المبني على نظرية الاعتراف لتقديم حجج معيارية مبررة حول الصراعات الاجتماعية الحالية، في المقطع الذي قدمت فيه بإيجاز علاقات الاعتراف في المجتمعات الحديثة الليبرالية أنطلق بطريقة غير مباشرة

من افتراضات تعنى بالتوجه الأخلاقي للتطور الاجتماعي، بالفعل فمبادئها الداخلية لا يمكن اعتبارها نقطة انطلاق شرعية ومبررة لمشروع يتيقا سياسي إلا إذا كانت تتحرك في إطار اجتماعي مجدد لشكل أخلاقي عالٍ للاندماج الاجتماعي.

كما أن جميع منظري المجتمع المرتبط بمقاربة داخلية الذين ينطلقون من شرعية النظام الاجتماعي الحديث: أمثال هيغل وماركس ودوركايم، غير أني أنطلق من التفوق الأخلاقي للحداثة، حيث افترضت أن التأسيس المعياري هو حصيلة تطور في ماضٍ مختار برؤية لم أفعل سوى استحضاره مرورًا بالمعايير التي سمحت لي بوصف الاختلافات بين دوائر الاعتراف كرافعة للتطور الأخلاقي مع تشكل الدوائر الثلاث، كل فرد تتزايد فرصه في المجتمع الجديد لتحقيق استقلاليته الفردية؛ لأن بإمكانه تجريب استقلاليته الفردية عبر الدوائر الثلاث.

إذا كانت قناعات هذه الخلفية واضحة يمكننا الحصول على معيارين بمجموعهما يمكن تبرير فكرة تقدم في علاقات الاعتراف، من جهة لدينا صيرورة الفردنة، هذا يسمح بتزايد الفرص لتمفصل شرعي لمختلف مظاهر الشخصية؛ من جهة أخرى صيرورة الإدماج الاجتماعي؛ أي إدماج تام للأفراد في المجتمع.

من السهل ملاحظة إلى أي نقطة هذين المعيارين مرتبطين بطريقة داخلية ،بمقدمات نظرية واجتماعية لنظرية الاعتراف. حيث يعطى لهما إمكانان لتزايد الاعتراف الاجتماعي. إذا كان الإدماج الاجتماعي يتم عبر تأسيس علاقات الاعتراف، عبرها يحصل الأفراد على توافق اجتماعي لبعض مظاهر شخصيتهم ومن ثم أعضاء في المجتمع؛ فنوعية الإدماج الاجتماعي يمكن أن تتحسن بفضل الاعتراف ببعض مظاهر شخصية الأفراد بصفة عامة: إما عن طريق الفردنة أوعن طريق تزايد الإدماج الاجتماعي.

المهم بالنسبة للتحسين النوعي، يكمن قبل كل شيء في فك الاشتباك بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي، على المستوى القاعدي هذه الفكرة في الوقت نفسه اخترقت وبالتالي فجميع الأفراد لهم الفرص نفسها في تحقيق ذواتهم عن طريق المشاركة في علاقات الاعتراف.

7- تقويم التطورات الأخلاقية

هكذا قمنا بتبرير لماذا البنية التحتية الأخلاقية للمجتمعات الليبرالية الرأسمالية،

يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية في إيتيقا سياسية.

يبقى سؤال كيف يمكن تقويم التطورات الأخلاقية داخل هذه المجتمعات. من الواضح أن حل هذا المشكل لن يكون سوى في إطار نموذج المساواة الثلاثية الذي يظهر باعتباره حقيقة معيارية مع تمييز الدوائر الثلاث للاعتراف فما يسمى فيما بعد بالعادل سيقدر حسب هذه الدوائر سواء بالعلاقة مع فكرة جواب عن حاجة عاطفية ومساواة في الحقوق أو الإنصاف في التعويض؛فمتغيرات التطور الأخلاقي داخل النظام الاجتماعي الجديد لا تعرف إلا بواسطة الدوائر الثلاث.

فعن طريق فكرة «القيمة المائلة» بالمعنى الذي أعطيناه سابقًا في تقديمنا لدوائر الاعتراف. وبالتالي في مرحلة ثانية يمكن تبيان الدور النقدي لتصورعدالة مبني على نظرية الاعتراف، لا ينحصر في المطالب القانونية لهذه القيم الخاصة بالدوائر الاعتراف، لكن بالعكس جمع امتحان وضع الحدود بين دوائر القيمة. صحيح أنني اكتفيت بهذه التوضيحات البسيطة لحد الآن كما قلت سابقًا، فالتطورات داخل العلاقات الاجتماعية للاعتراف تكتمل على مستوى الفردنة ومستوى الإدماج الاجتماعي. سواء بالنسبةلانفتاح لمظاهر الشخصية الجديدة في الاعتراف المتبادل بحيث يزداد التوافق الفردي الاجتماعي أو سواء بازدياد إدماج الأفراد في علاقات الاعتراف الموجودة ، بحيث تزداد وتتسع حلقة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

مع هذا النظام الثلاثي للاعتراف الذي ظهر مع المجتمع الرأسمالي الحديث،لن نعرف جيدًا إذا ما كان هذان المعياران للتطور الأخلاقي يمكن أن نجدهما على صعيد الممارسة.

بالفعل فالدوائر الثلاث للاعتراف مرتبطة بمبادئ معيارية، حيث هذه الأخيرة تحتوي على ما هوعادل وما هوغير عادل. على هذه النقطة فالفكرة التي قمت بتقديمها سابقًا هي الكفيلة بتحقيق ذلك فكل مبدأ من مبادئ الاعتراف يحتوي على «قيمة مائلة» خاصة حيث معناه المعياري يظهر في الوقائع عن طريق صراع متواصل لتأويله وتطبيقه التطبيق المناسب.

هكذا فممكن في أي لحظة ، في داخل كل دائرة إثارة جدل أخلاقي جديد للخاص والعام الذي يروج لرأي خاص بالرجوع إلى المبدأ العام للاعتراف ؛وهذا لم يتم أخذه بعين الاعتبار إذا كانت هذه القيمة المائلة لمبادئ الاعتراف أمام تكلف في تأويله

الاجتماعي الذي إليه ترتبط نظرية الاعتراف المشروحة سلفا التي بإمكانها أن تأخد موقعًا مهمًّا باعتبار وظيفتها النقدية: أمام الممارسات الرائجة للتأويل التي تروج لما يوجد من حالة وقائع خاصة ونوعية الذي يفرضها الاعتراف الأخلاقي لتوسيع دوائر الاعتراف لتشمل الجميع.

في الحقيقة أي نقد لن يسمح لنا بكسب وجهة نظر تمكننا من التمييز بين الأشكال المؤسسة وغير المؤسسة لما هو خاص إلا بعد ترجمة المعيار العام للتقدم المشروح سابقًا؛ بالمعنى دوائر الاعتراف المتتابعة: يتم الاعتراف بأمر عقلاني وشرعي عبر إمكان فهم نتائج تطبيقه على أساس إما ربح فردانيته أو الإدماج الاجتماعي حتى ولو أن هذه الصياغات النظرية تذكرنا من بعيد بفلسفة التاريخ لهيغل فان استعمالها لن يتم إلا في إطار شروط نظرية تسمح لنظرية الاعتراف أن تلعب اليوم دورًا نقديًّا.

التحقق من المطالب الأخلاقية المبررة تبدو مهمة لأي عمل كان التي يمكن إذا قمنا بوضع حدود حول مبادئ العدالة وبالرجوع إليها يمكن لأي مطلب أن يحوز شرعية كبيرة. في نموذجي هذا يتناسب مع الفكرة التي حسبها نتحرك في مجتمعنا على أساس ثلاثة مبادئ أساسية للاعتراف المختارة لقيمة مائلة معيارية نوعية خاصة به التي تسمح بمطالب الاختلافات أوحالات الوقائع المنسية لحد الآن.

من بين العدد الكبير من الإكراهات الخاصة، التي هي موضوع مطالب الاعتراف في الصراعات الاجتماعية. يجب اختيار تلك المبررة أخلاقيًّا وفي المرحلة الثانية لابد من استعمال معيار للتقدم مشروح ومقعد.نعم فالإكراهات وحدها تؤدي إلى توسيع العلاقات الاجتماعية للاعتراف التي يمكن اعتبارها بطريقة لائقة معيارية : لأنها تذهب في معنى تجديد المستوى الأخلاقي للإدماج الاجتماعي.

فنقطتا المرجع هما الفردنة والإدماج الاجتماعي، تمثل المعايير التي بفضلها يمكن لأي امتحان أن يلتزم. نحتاج إلى معقولية لنتمكن من تطبيق معيار العلم للتقدم المشار إليه سابقًا داخل دوائر ثلاث للاعتراف. بالفعل فمسألة التقدم في تطبيق مبدأ المساواة لن يتضح إلا في إطار دائرة القانون الحديث وهذا لا يسري على المبدأين الآخرين للاعتراف كالحب والمساهمة في المجتمع.

كما في سياقات معيارية عديدة،من المفيد للمرة الأولى إعادة صياغة المعيار الإيجابي إلى السلبي ومن ثم الانطلاق كمرجع فكرة إزالة العقبات المتناسبة: تقدم أخلاقي

في دائرة الحب يمكن أن يعني هكذا إزالة بالتدريج كل التمثلات الخاصة بالأدوار الاجتماعية فهذه الكليشيهات والانفعالات الثقافية التي تسبب قلقًا في إمكان التكيف المتبادل لحاجات الآخرين.

فيما يخص دوائر التقدير الاجتماعي، فأي تقدم سيعني مساءلة جذرية للبناءات الثقافية التي كانت في ماضي الرأسمالية المصنعة، حيث كانت تهتم فقط بما هوجديرأن يكون عملًا أجريًا. لكن أي نموذج لتقدم مبني على التمايز الصناعي يجد نفسه أمام صعوبة التي أحب أن أناقشها للختم لأنها توضح كل الصعوبة التي تواجهني.

في عرض حالة مبدأ مساواة التعامل أمام العدالة في دائرة التقدير المرتبط بالعمل، عرف تقدمًا مع بناء الدولة الاجتماعية؛ يظهر إلى أي حد التطورات الأخلاقية في النظام الاجتماعي الحديث يمكنها أن تؤدي إلى وضع حدود جديدة بين اختلافات دوائر الاعتراف:لأن لا يساورنا الشك بأن هذا في مصلحة الطبقات المهددة دائمًا بالأزمة الاقتصادية،من اقتطاع جزء من الوضع الاجتماعي المبني على العمل وتحويله إلى واجب الاعتراف بالحقوق. في أي حالة من تحولات الحدود لا يمكننا التكلم عن التطور الأخلاقي إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية لتكوين الهوية الشخصية تتحسن باستمرار لجميع أفراد الطبقات عبر الانتقال الجزئي إلى مبدأ جديد.

يظهر سواء خاصة، صيرورة توسيع الحق أي اتجاهات إلى توسيع المبدأ القانوني للمساواة المختارة من قدرة التدخل في دوائر الاعتراف الأخرى للقيام بإصلاحات ومن ثم ضمان الحدود الدنيا للهوية الشخصية. من هنا يسمح بمعرفة المنطق الأخلاقي، مصدر لانتقال الحدود باعتبار ما يجري يتم انطلاقًا من دائرة الحق لتوجيه الدوائر الأخرى:لأن كما المبدأ المعياري للحق الحديث يعتمد على مبدأ الاحترام المتبادل بين الأشخاص المستقلين له في الأصل طابع غير شرطي حيث جميع الأفراد المعنيين يستفيدون منه؛ إثر ملاحظتهم أن الشروط الضرورية للمحافظة على الاستقلالية الفردية غير محمية بما فيه الكفاية.

فالصراعات الاجتماعية لانتزاع حقوق اجتماعية التي أشرنا إليها سابقًا، ليست هي الأمثلة الوحيدة التي توضح صيرورات توسيع دائرة الحق المنطلقة من الأسفل. هناك أيضًا النقاشات التي تشعبت كثيرًا حول الضمانات القانونية لمبدأ المساواة المتبادل في التعامل داخل الأسرة: فالحجة المهمة بغض النظر عن الهيمنة الذكورية في الحياة الخاصة

لن يتمتع النساء بشروط تحديد ذاتي إلا إذا أخذت هذه الشروط طابع حقوق تعاقدية ومن ثم تصبح واجبًا يخص الاعتراف القانوني.

نستنتج من خلال تأملات حول تصور عدالة مبني حول نظرية الاعتراف، أن يضطلع بوظيفة نقدية ليس فقط في ما يتعلق بمسألة الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف. نحتاج كذلك إلى امتحان تأملي للحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف. لأن الشك لن يرفع إلا بتقاسم العمل المبني بين الدوائر الأخلاقية التي لن تؤثر على إمكانات الاستقلالية الفردية.

وليس نادرًا أي تساؤل يصلنا إلى نتيجة مفادها :إن توسع الحقوق الفردية هو الضروري عندما نكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة لا تضمن بما فيه الكفاية شروط الاحترام والاستقلالية.

الروح النقدية لأي تصور للعدالة، هنا سيدخل في صراع مع وظيفته الوقائية مادام أن جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انتقالات الحدود التي تحتوي أيضًا على ضرورة الحفاظ على التمييز بين الدوائر: لأن شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث، ليست كما رأينا سابقًا مضمونة فقط اجتماعيًّا عندما يدخل الأفراد في تجربة الاعتراف المتبادل ليس فقط لاستقلاليتهم بل أيضًا لحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية.

خاتمة

انطلاقًا من مفهوم الاعتراف[1] فتح الفيلسوف الألماني إكسل هونيث آفاقًا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة. للأسف هذا الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعي لما هواجتماعي، في حين أن الفيلسوف إكسل هونيث أكد أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

في رأي إكسل هونيث، فأدورنو بعمله على أخذ مسافة على ما هواجتماعي وبالتالي حقل أفعال قابلة بأن يكون سلطة مضادة لمبدأ الهيمنة الذي عمل على وقف أي إمكان للنظرية النقدية للحفاظ على رابط الممارسة المؤسسة على مشروع التحرر.

(1) الصراع من أجل الاعتراف، 2000.

إذن يعتمد إكسل هونيث في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعي لما هواجتماعي، لهذا نجده يعود إلى أستاذه هابرماس الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الأداتي. حيث تم تعويض براديغم الإنتاج (عند ماركس) ببراديغم التواصل عند هابرماس؛ لكن هذا الأخير لم يبرز جيدًا الطابع الصراعي لما هواجتماعي.

مع ذلك فإبراز هذا المفهوم الذي يسمح بتعريف ما هو اجتماعي بطريقة كافية أي استثمار حقل الصراعات والمواجهات التي تكون مادته الأساسية، التي تتموقع في أصوله. مع العلم أن فوكو اقترب من هذا المفهوم لكن بطريقة دقيقة ، الشيء الذي يجعل إكسل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي : كارل ماركس وهيغل وزيمل.

فمن خلال ديالكتيك الصراع، يرى إكسل هونيث إمكان فهم ما هو اجتماعي، بالفعل ففهم هذا الأخير من خلال اللغة ،يعتبر حسب هونيث إجراء اختزاليًّا وذاتيًّا وهو أخيرًا خطأ إبيستمولوجي؛ متناسين دعوة أشكال التفاعل غير الخطابي أي جميع التعابير الإشارية والرمزية والجسدية للتفاعل الاجتماعي، فيما يخص الأسس الممكنة لنظرية نقدية جديدة يؤكد هونيث على حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب، بالنسبة له أية نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع.من خلال أمراضه الاجتماعية يفهم هونيث « العلاقات والتطورات الاجتماعية التي تؤثر على تحقيق الذات» فهذه الأمراض تظهر على شكل استيلاب أي من خلال اغتراب ذواتنا عن نفسها ، هذا من خلال شروط حياتنا وعلاقتنا مع الآخر ومع العالم. فهذه الفكرة تواجه التقليد الذي رسخته مدرسة فرانكفورت بسيطرة العقل الأداتي، والأمر نفسه ينطبق على أستاذه هابرماس الذي شخّص جيدًا استعمار العالم المعيش من طرف الأنساق في إطار عقلانية اداتية.

إن ما يريده هونيث إبرازه بالاعتماد على مفهوم الاعتراف وبمحاولته إبراز العلاقة بين اللاعدالة والأمراض الاجتماعية هو أن :تطور المجتمع النيوليبرالي يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة وربما تشكل نقطة اللاعودة.

هذا التوجيه جعله يبقى في إطار تقليد فلسفي ألماني يرتكز على جدلية كائن/ وجود أو بالأحرى على الجدل السلبي أو الانفصال. فمفهوم الهوية أو اللاهوية هو الذي يقدم

لنا مفهوم الاعتراف، بالتحديد إبراز الطابع الذاتي المشار إليه. فاللاعتراف هو اللاوجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة[1].

فهذا اللاوجود أو الوجود غير المرئي حسب هونيث ،يمكن فهمه باعتباره لا تمثيل للآخر أو بالأحرى فهذا الدخول المسدود إلى تمثيل الآخر: يعني أن الآخر ليس له وجود لأنه مشار إليه أنه غير قادر على أن يذكر بأنه موجود أوما هو أشد: غير قادر على أن يكون معينًا لأنه شفاف غير مرئي.

(1) الصراع من أجل الاعتراف، 2000، ص225.

فولفغانغ إيزر والمنعرج النقدي الألماني في فعل القراءة - مقاربة فلسفية إبيستمولوجية -

نبيل محمد صغير
جامعة مولود معمري، تيزي وزو- الجزائر

مقدمة

يروم بحثنا هذا إلقاء الضوء على واحد من أهم التحولات والمنعرجات الحاسمة في الفكر والفلسفة النقدية الألمانية المعاصرة، التي كانت على الدوام في صيرورة وتحوّل يصعب ضبطها والتنبؤ بالمسار الذي تتجه إليه.

لقد جاء هذا المنعرج الحاسم مع مدرسة كونستانس النقدية - على غرار مدرسة فرانكفورت المعروفة بفلسفتها الاجتماعية التواصلية- بحيث استطاعت أن تعيد النظر، بطريقة فلسفية، في عديد من الثنائيات المرتكزات التي ظلت تحكم الفكر البشري في عمومه، والأوروبي والألماني على وجه مخصوص.

لقد أعادت تلك المدرسة عبر نظرية التلقي/ الاستقبال[1]* في عمومها، وبمختلف اتجاهاتها، النظر في العلاقة التي تحكم النص والكاتب والمتلقي، هذه العلاقة التي يمكن إدراجها في إطار علاقة الثنائية المشهورة : ذات/ موضوع؛ الذات يمكن سحبها على تلك الذات الكاتبة أو المؤلفة، والذات المتلقية أوالمستقبلة. وبين النص، من ناحية ثالثة، الذي يمكن اعتباره موضوعًا مُتصارعًا حوله.

(1) *هناك من يسميها نظرية الاستقبال (إشكال المصطلح على مستوى الترجمة): ينظر ترجمة كتاب روبرت سي هول، **نظريةُ الاستقبال، مقدمة نقدية**، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، ط.1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 1992.

قبل تلك الأبحاث التي قام بها عدّة مفكرين ونقاد من مدرسة كونستانس كانت المناهج النقدية والفكرية- التي تسيّرها مجموعة من الخلفيات الفلسفية والإبيستمولوجية، تميل إلى التركيز على الموضوع/ النص، وتُهمل الذات بنوعيها؛ ونحن نقصد بهذه المناهج، تحديدًا، المناهج البنيوية المحايثة التي نسبت المعنى/ الحقيقة كلها إلى النص ونسفت الذات نسفًا بإبعادها عن تخوم المعرفة والصواب.

لكن، يجب التنويه إلى نقطة مهمة، في النقد الغربي بخصوص علاقة الثنائية الفلسفية: ذات/ موضوع، وهي أن المناهج السياقية أو الخارجية التي سيطرت عليها الفلسفة التاريخية بالنسبة للنقد التاريخي، والفلسفة النفسية بالنسبة للنقد النفسي، والفلسفة الماركسية بالنسبة للنقد الاجتماعي؛ هذه المناهج التي ما فتئت تركز على الذات الكاتبة مهملة الذات المتلقية ومعتبرة إياها إضافة لا تؤثر في موازين المعنى/ الحقيقة.

لهذا قلنا، وسنقدم في ما بعد أدلة أخرى، بأن مدرسة كونستانس شكلت منعرجًا على المستوى الفلسفي قبل المنعرج النقدي، فهي التي حوّلت موازين القوى إلى الذات المتلقية، ولكن لا يجب إنكار تلك الفلسفات والتيارات النقدية التي استقت منها العديد من المفاهيم والمقولات؛ وسوف نقوم بالبحث في تلك العلائق والتأثرات في مكانها المخصوص.

ورغبة منا في التدقيق والحصر المنهجي، وكذلك، لصعوبة البحث في جميع أعمال مدرسة كونستانس الألمانية، كان لزامًا علينا التركيز على مفكر وناقد واحد، وقد وقع اختيارنا على أهم النقاد الذي قدّموا أعمالًا مهمة في إطار توجه فلسفي جديد، إلى حد بعيد، وهذا الناقد والفيلسوف هوفولفغانغ إيزر[1] الذي شكلت طروحاته موضوعًا شائقًا لنا، لكن هذا التركيز لم يجعلنا نلغي، إلى حد معين، مجهودات زملائه التي كنا نستنير بها للمقارنة والتحليل والنقد في كثير من الأحيان.

كذلك، من الأمور التي حفّزتنا على البحث في إيزر، تلك النزعة الفلسفية التي كانت

---

(1) تعريف بفولفغانغ إيزر:
وُلد فولفغانغ إيزر (WolfgangIser) سنة 1926 بألمانيا، ودرس الإنكليزية والفلسفة واللغة الألمانية. وقد اشتغل بالتدريس في عدّة جامعات داخل ألمانيا وخارجها، ومنها: جامعةهيدلبورغ، جامعة فورزبورغ ، جامعة كولوني، جامعة كونستانس، جامعة كلاسكو، وجامعة كاليفورنيا، وهوعضوبأكاديمية «هيدلبورغ» للفنون والعلوم وبالجمعية الإنكليزية للأدب المقارن، وبالأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم، كما أنه عضو بالأكاديمية الأوروبية.
له أنشطة أكاديمية أخرى : فهومؤسس للجنة وحدة البحث المسماة « الشعرية والهيرمينوطيقا»، وهوعضوبمجلس تأسيس جامعة «بيليفيلد» ورئيس اللجنة المخططة لجامعة كونستانس وعضو اللجنة الانتقائية بمؤسستين جامعيتين أخريين. ينظر: إيزر ، **فعل القراءة** ، ص 90.

تتحكم في عديد من آرائه التي كانت تصبو - عبر تأثير واضح من فلسفة التواصل[1] إلى إقامة نوع من التواصل الذهني بين النص والمتلقي من خلال ذلك التفاعل البينذاتنصي[2] الذي يحدث عن طريق فعل القراءة، هذا التواصل الذي نجده ضمن أهم الأهداف التي سعت إلى تحقيقها الفلسفة الألمانية التي أرادت نتيجة العديد من الظروف؛ الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الخروج من فلسفة الذات والاهتمام بالآخر. وقد رأينا أن إيزر قد سعى إلى إقامة تواصل على العديد من المستويات لعل أهمها هو ذلك التواصل بين بنية النص ووعي المتلقي، وقد تساءلنا في هذا البحث عن سبب إلغاء حضور الذات الكاتبة في العملية التواصلية.

جاء بحثنا مضبوطًا بعنصرين حاولنا التقيد بهما قدر المستطاع لنصل إلى سبيلنا المرجوفرأينا أن يكون العنصر الأول تبيانًا للخلفيات الفلسفية الألمانية وغير الألمانية - الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقا، الشكلانية وفلسفة الجشطالت إلخ...- التي حكمت نظرية فعل القراءة في خطوطها الكبرى العريضة، وعلاقة هذه النظرية بأعمال مدرسة كونستانس النقدية وبطروحات ياوس الذي حاولنا فهم فهمه للعلاقة بين الثنائية الفلسفية (المتلقي والنص) ومقارنتها بفهم إيزر.

أما العنصر الثاني، فجاء تركيزًا على طروحات إيزر النقدية التي بسطها في كتابه «فعل القراءة» والذي شكّل نقلة نوعية في مسار نظرية التلقي بعد أن أعاد الاعتبار، ولو بصفة جزئية، للنص/ الخطاب،في إطار حديثه عن الفراغات النصية والبياضات التي لا تُملأ إلا بموسوعة فلسفية وفكرية يحملها القارئ والفاحص لتلك النسائج النصية.

أولًا- الخلفيات المعرفية والعلائق الإبيستمولوجية لنظرية التلقي

لقد نشأت نظرية التلقي في ظل «حوار عميق مع المناهج التي هيمنت بعد الحرب العالمية الثانية، كالشكلانية والبنيوية والسيميوطيقا ونظرية التواصل والمقاربات الماركسية

---

(1) من المجحف أن نحصر فلسفة التواصل في مدرسة كونستانس، فقد اهتمت مدرسة فرانكفورت بهذا الاتجاه الفلسفي خصوصًا مع جيليها الثاني والثالث؛ يورجان هابرماس وكارل أوتوآبل، وسيلا بن حبيب وإكسل هونيث الذي رأى في براديغم الاعتراف مخرجًا ضروريًا ووسيلة مهمة في سبيل الوصول إلى إقامة علاقة وطيدة بين الذوات.

(2) هذا المصطلح نقترحه للتدليل على ذلك التفاعل الذي يحدث بين النص من جهة ، وبين الذات المتلقية من جهة ثانية، وقد نحتناه من المصطلح الذي اقترحه الدكتور علي عبود المحمداوي للتدليل عن ذلك التفاعل الذي يحدث بين الذوات الإنسانية(البينذاتية) نتيجة مجموعة من الظروف الملائمة للتواصل السليم هذا التواصل الذي تحدث عنه هابرماس في مشروعه السياسي. ينظر: علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجًا**، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات ، دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط، 2010، ص 179..

والتحليل النفسي للأدب، ومع الخلفيات الإبستمولوجية والفلسفية والإيديولوجية التي وراء تلك المناهج»[1] لهذا السبب ارتأينا أن نقدم لمحة للعلاقة التي تربط التلقي في عمومه وفعل القراءة في خصوصه مع تلك النظريات المختلفة من عدة جوانب وزوايا.

إلا أنّه يمكن القول، بلا مواربة، إن التركيز بطريقة مباشرة وصريحة على دور القارئ والمتلقي لم يبرز إلا مع نظريات ما بعد الحداثة (Postmodernisme)، خصوصًا مع تطور النظريات الحديثة، كالتأويلية، والفينومينولوجيا، والتداوليات، والنقد الثقافي، والنقد النسائي والتاريخية الجديدة[2]، لكن المتأمل في بعض النظريات النقدية والاتجاهات الفلسفية الأخرى يلمح بعض مظاهر الحديث عن دور القارئ، ولو بطريقة ضمنية، ولهذا ستتحدث عنها، أولًا، لنعرج فيما بعد إلى النظريات النقدية المعاصرة والتيارات والحركات الفكرية التي صارحت بدور وأهمية القارئ وأفضليته على المؤلف وعلى العمل ذاته[3].

1- الحركة الشكلانية الروسية

إنّ التراث الشكلاني الروسي، كما هو معروف في أوساط الباحثين والطلبة، يُركّز على شكل المادة لا مضمونها، معوّلًا في ذلك على عدة مفاهيم ومصطلحات مفاتيح لتجسيد هيمنة اتجاه الشكل على المضمون؛ الجسد على الروح من زاوية فلسفية. ومن ثم، حاول أن يجعل من تلك المصطلحات والمفاهيم مداخل أساسية والأداة التي تحدث الاندهاش والتعجب عند قراءة الشكل الأدبي[4]، ومن هذه المداخل والمصطلحات

(1) نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، مجموعة مؤلفين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الرباط، 1993، ص 07.

(2) جميل الحمداوي، نظريات القراءة أوالتلقي، من موقع:
http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2012/01/09/247923.html

(3) كانت التفكيكية من أهم النظريات النقدية التي صرّحت بأهمية القارئ، فكانت هذه الفكرة الأخيرة الأساس المتين للالتقاء الذي جرى بين نظرية التلقي والتفكيكية ؛ حيث تتزامن هاته الأولى في مرحلتها الأخيرة مع ذروة المد التفكيكي في أوائل الثمانينيات، وهي الفترة نفسها التي وصلت فيها نظرية التلقي إلى ذروة الاهتمام النقدي منذ بدايتها في الثلاثينيات مع ياوس وإيزر وإيكو، ينظر: جميل الحمداوي، نظريات القراءة أوالتلقي، مرجع سابق.

(4) يذكر رامان سلدن أن القارئ كان خاضعًا للموضوع المقروء لا قوانينه الذاتية / الموسوعية فعندما يفتح سالدن على سبيل المثال، رواية توماس هاردي (تحت الشجرة الخضراء) بطريقة عشوائية ، ويقرأ: «كم ستمكث؟ ليس طويلًا انتظر وتحدث إلي. يرى أنه ليس في هذه الكلمات بالقطع أي سبب لغوي يدفعنا إلى النظر إليها بوصفها كلمات أدبية ، والسبب الوحيد الذي يجعلنا نقرأها أنها أدبية..... هوأننا نقرؤها داخل ما نعده عملًا أدبيًا» ومن ثم يبرز ذلك العمل بمثابة غاية ترانسندنتالية/ متعالية على الذات القارئة التي تنصاع إليها دونما أيّة محاولة لتفسير ذلك العمل وتأويلها خارج الإطار الموضوع- في مقابل الإطار الذاتي - الذي ورد في كينونته. ينظر: رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص28.

المفاتيح نعرض ما يلي، من أجل أن نتبيّن حقيقة حضور الذات القارئ بطريقة ضمنية في بعض أشكالها ونواميسها المتحكمة في سيرها وبلورة أهدافها وتشكيل استراتيجياتها، ومنها نذكر:

1-1 التغريب (la défamilisation)

لقد استخدم فيكتور شلوفسكي هذا المصطلح للتعبير عن واحد من أكثر مفاهيمه جذبًا للانتباه... ويذهب في فهم هذا المصطلح إلى أنّنا لا نستطيع أن نحافظ على نضارة إدراكاتنا للموضوعات... ومن ثم، فمهمة الفن، تحديدًا، هي أن يعيد إلينا الوعي بالأشياء التي أصبحت موضوعات مألوفة لوعينا اليومي المعتاد[1].

إذا حاولنا أن نتأمل في هذا الكلام المهم باستبصار وتدقيق سنجد رامان سلدن يؤكد أنّ التغريب ينزع الألفة عن الأشياء / المواضيع، عبر إعادة تشكيلها بطريقة مخصوصة ومفارقة لمثيلاتها الأخرى. لكن من زاوية ثانية يمكن لنا، بل يحق لنا، أن نفهم أن هناك إشارة طفيفة للذات المستقبلة، من خلال تأكيدنا أن ذلك التغريب لا يمكن أن يحدث بمنأى عن الذات الواعية التي لا تستقبل الموضوع بالطريقة نفسها، عندما تستقبله في حالات أخرى، فعلى سبيل المثال، عندما نقرأ نصًا روائيًا أوشعريًا فيه لمسة فنية، بحيث تدركها الذات القارئة، فإن تلك اللمسة الفنية لا يمكن لنا أن نحاصرها في الشكل، ولوكان ذلك لزالت الألفة عن ذلك الموضوع، ولما حدث التغريب بمجرد تكرار القراءات واستمرارها. وهذا دليل على فاعلية الذات البشرية وقيمتها في إحداث التغريب. ولعل هذا القول لرامان سلدن دليل على كلامنا. يقول سلدن: «إن غرض الفن هونقل الإحساس بالأشياء كما تدرك وليس كما تعرف.... لأنّ عملية الإدراك غاية جمالية في ذاتها ولا بد من إطالة أمدها»[2]، ومن ثم، تنويعها وتأكيد مفارقاتها فيما بينها، ولعل هذا يقترب، جزئيًّا، من فكرة إيزر حين يقول: ما هوأساسي بالنسبة لقراءة كل عمل هوالتفاعل بين بنيته ومتلقيه»[3]، فلا البنية الشكلية وحدها، ولا فعل التلقي يكفي، وحده، في إبراز الجمالية الكامنة داخل النص وتحقيق فعل التغريب،

(1) ينظر: رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ص 29.

(2) رامان سلدن، المصدر السابق، ص ص 29،30.

(3) فولفغانغ إيزر، **التفاعل بين النص والقارئ**، ضمن كتاب، القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير: سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص 129.

وإنما يقتضي تحقيقه، بطريقة معينة، تساندهما[1] في تلك العملية.

2-1 القص/ السرد (la narration)

يمكن تحديد هذا المصطلح وموضعته في مقابل مصطلح الحكي، وهو، بتعبير آخر المبنى الحكائي الذي يقابل، بدوره، المتن الحكائي.

يُعرّف أرسطو مصطلح الحكي بأنّه: «ترتيب الأحداث الواقعة»[2]، وهذا الترتيب يكون بطريقة منطقية؛ أي بتسلسل زمني ومكاني في حدود الممكن والواقع، أما السرد فهوالتنظيم الفني اللامنطقي للأحداث التي تصنع شكلًا مسرودًا/ قصة[3]، وقد تبوأ التمييز بين هاته الثنائية مكانًا محوريًّا في طروحات الشكلانيين الروس، إذ هم يؤكدون على أفضلية السرد والمسرود على الحكي والمحكي، فالأول، حسبهم، هوالذي يتمتع بخاصية الأدبية، أما الحكاية فهي مجرد مادة خام تنتظر يد المؤلف الذي يعيد نسجها وترتيبها في سياق رمزي غير منطقي في معظم الحالات لا كلها.

لكن، وحسب سلدن لا يمكن حصر السرد في التنظيم المُغرّب للأحداث والشخصيات الحكائية، وإنّما هو الاعتناء بتلك الاستطرادات والحيل الطباعية وإحلال جزء من الكتاب محلّ غيره، وهنا يبرز فعل القراءة والتلقي، موازيًا لفعل الكتابة والتأليف، ضمن خصوصية التجربة الذاتية الواعية في الكشف عن تغريبية تلك الأحداث ونوعية الاستطرادات والحيل الطباعية المستعملة، وهذا قريب، إلى حد كبير، من حديث إيزر عن البياضات والفراغات التي يشرع القارئ في ملئها أثناء القراءة، بحيث يشرع في إعطائها المعنى المتشتت حسب نوعية القراءة ومستوياتها الإجرائية. ففهم لامنطق الأحداث الحكائية داخل العمل السردي مقصور بدرجة كبيرة في ملء البياضات والفراغات بطريقة معينة؛ وهي إعادتها بطريقة واعية ومنطقية إلى مكانتها الطبيعية/ ممكنة الحدوث. يقول إيزر فيما معنى حديثنا: «النص ذاته لا يقيّد إلا بمظاهر خطاطية،

(1) عند الحديث عن فكرة التساند- وإن كان غير الذي نقصده في مقامنا من ناحية المستوى- من المهم أن نلفت النظر إلى طروحات الناقدة الجزائرية آمنة بلعلي في حديثها عن ضرورة البحث في بنية النص زائد الرجوع إلى السياق الخارجي للنص، فما هومشترك هوالبنية، حيث يقترح إيزر، كما ذكرنا، التساند بين البنية وفعل التلقي. وفي حديثنا عن التساند بين البنية والسياق، لا يمكن أن ننكر، كذلك، جهود الناقد المغربي محمد بازي في كتابه: **التأويلية العربية، نحونموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات**، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية ناشرون، الجزائر، لبنان، 2010. هذا رغم وجود نقاط اختلاف بين طرح الناقدين لا يسعنا المقام لذكرها.

(2) رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ص 32.

(3) رامان سلدن، المرجع السابق نفسه.

يمكن من خلالها، أن يُنتج الموضوع الجمالي عبر عملية قراءة قارئ معيّن ومخصوص مغروس داخل البياضات النصية، يسميه إيزر بالقارئ الضمني؛ أي ذلك الذي يولد داخل نسيج النص وأنساقه عند بداية ملء الفجوات الفارغة، والبياضات، فلا يكون دوره مقصورًا على تعديل آفاقه حسب ما يمليه النص عليه، بطريقة آلية معيارية، وإنّما يتم عبر تفاعل البنية الذهنية الخاصة بالمتلقي المرتكز على ذخيرة لغوية معينة، وبين البنية النصية، المنسوجة بطريقة معينة، على مختلف مستوياتها اللسانية، بحيث إنه يكون فعالًا ومنفعلًا؛ فهوفعّال في إنتاجه للمعنى، ومنفعل في حقيقة أن البُنى النصية هي التي تحدّد موقعه، وليس العكس»[1]، وهنا جانب مهم من عملية التفاعل البينذاتنصي.

3-1 التحفيز (la motivation)

إنّ محاولة ربط التحفيز ببعض استراتيجيات فعل القراءة يمكن أن تتحقق في نطاق ضيق، لكن لا بأس من الحديث فيها، وتوسعتها من أجل تأكيد فكرتنا القائلة بحضور المتلقي ضمنيًّا في التراث الشكلاني.

يمكن تعريف التحفيز بكونه أصغر (وحدة المحفز Le Motif /) داخل السرد[2]، وهذه الوحدة هي المتحكّمة في تسيير منطق ولامنطق السرد- على حد السواء- في أحداثه وشخصياته؛ إذ بدونها يجد السارد صعوبة في مواصلة عملية السرد.

لقد ميّز توماشوفسكي بين الحافز المقيد والحافز الحر وذلك بالنظر إلى طبيعتها أوخاصيتها[3]، أما الأول فهوالحافز التي تتطلبه الحكاية أوالقصة، أما الثاني فهوحافز غير أساسي من وجهة نظر الحكاية أوالقصة[4]، فعند فتح النافذة في النص السردي وشروع شخصية من الشخصيات في الحديث عن حادثة قديمة يشكل حافزًا حرًّا، أما نفاذ الرصاص لمقاتل داخل معركة وتعرضه للموت أو لجروح فذلك حافز مقيد.

---

(1) إيان ماكلين، التأويل والقراءة، «**مجلة أفق**»، ترجمة: خالدة حامد، 2002، ص55، نقلًا عن محمد عيساني، «من أفق الانتظار إلى أفق التوقعات، من أجل جمالية للتلقي» ، ضمن الكتاب الجماعي: «**التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير**»، إشراف: إبراهيم أحمد،الدار العربيةناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، 2009، ص254.

(2) للمزيد ينظر: بسام قطوس، **المدخل إلى مناهج النقد المعاصر**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2005، ص87.

(3) ينظر: توماشوفسكي، **نظرية الأغراض**، اختيار الغرض، ضمن كتاب: **نظرية المنهج الشكلي**، ط1، تر: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ومؤسسة الأبحاث العربية، الرباط، بيروت، 1982، ص 193.

(4) بسام قطوس، ص87.

إن هذه الحوافز في تشكيلها وانتظامها النسقي يجب أن تعبر «عن وحدة جمالية، فإذا كانت الحوافز أومركباتها غير متسقة اتساقًا كليًا داخل العمل، أو بقي القارئ غير راض عن الصلة فيما بين هذا الموكل والعمل بأجمله، فإنّه يقال بأنّ هذا المركب لا يلتحم بالعمل، إذا كانت أجزاء العمل سيئة الاتساق، فإن العمل ينحل»[1]، وإذا تأملنا هذا النص الذي يرجع لتوماشوفسكي فإن تلك الحوافز تمنحن عبر مهارة القارئ وتذوقه لها، وهذا دليل آخر، ولكنه حرفي، على أهمية القارئ في تشكيل شكل النص والتحكم في مقبولية الحوافز والقائل باتساقها من عدمه. وهذا نص آخر ينصب في إطار المصب الذي نغدو إليه ومكمل لفكرة الاتساق في الحوافز: «يجب أن نضع في اعتبارنا ، أيضًا، وجود إمكان تحفيز مزيف. إن مؤثثات ومراحل يمكن أن تدرج بغرض تحريف انتباه القارئ عن الحبكة الحقيقة»[2]، فبنية النص وحوافزه يمكن أن تؤثر في استجابة المتلقي وخرق أفق انتظاره، بل وتؤدي في أحيان إلى تغيره.

2- فلسفة الجشطالت

تعد فلسفة الجشطالت[3] من أهم الفلسفات التي شكلت الأسس الإبيستمولوجية للنظرية الشكلانية، فقد أكدت على قيمة الشكل في كليته وفي شموليته، لا في كونه ذرات وعناصر مشتتة كما نظرت إليه النزعة الجزئية والنسبية التي ترى العالم أجزاء لا تربطها علاقات معينة سوى أنها مجموعة بالاعتباط. هذا وقد استفاد إيزر من الخصائص النوعية والمقولات الفلسفية التي ميّزت هذه الفلسفة عن غيرها، لكن أين تظهر هذه الاستفادة بالضبط؟.

يقول الباحث والأستاذ محمد سالم سعد اللّه في هذا الصدد: «يرتكز إيزر على فرضيات (الجشطالت) في تكوين الوحدة الكلية، وخلق التماسك الدلالي لفهم النص، والقراءة عنده هي إعادة تركيب مستمر للتجربة، وهي عملية جدلية للاتصال بالنص، الذي يُعاد فيه تنظيم الأجزاء المكونة للوجود الملموس في صيغ كلية، وتندمج هذه الأجزاء في مستويات أعلى من التماسك والتوافق والتلاؤم بالاعتماد على القارئ لا على بنية العمل

(1) توماشوفسكي، نظرية الأغراض، اختيار الغرض، ضمن كتاب: **نظرية المنهج الشكلي**، ص193.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) يقابلها مصطلح gestalt باللغة الألمانية، وهو يعني الشكل والصورة.

الإبداعي، وبذلك لا يمكن فصله عن العوامل الذاتية»[1]، فالقارئ يعيد تنضيد وترتيب الأجزاء الكلية المكونة للنص حسب رؤيته الذاتية وبتأثير من خصوصيات الظاهرة النصية، وهذا يندرج في صميم طرح إيزر.

أيضًا، لقد ركزت المدرسة الجشطالتية على سيكولوجية التفكير، وهي عملية غالبًا ما تظهر خصائص لا يمكن تفسيرها تفسيرًا مناسبًا بمجرد النظر في الأجزاء فحسب»[2]، بل بالتركيز على تلك العمليات الذهنية التي تساهم في ربط تلك الأجزاء ضمن وحدة كلية جامعة لها.

من أهم خصائص الفلسفة الجشطالتية وأفكارها الأساسية نذكر ما يمكن أن يكون قد أثر في رؤية إيزر للتلقي، ومن أولياتها نذكر ما يلي[3]:

قانون الانتظام: تكون فيه الصور المدركة تتركب من عناصر جزئية انتظمت فيما بينها وشكلت صورة كلية ويكون إدراكنا للكل أسبق من الجزء، فإدراك النص في كلياته أسبق من جزئياته التي جعلها إيزر في المرتبة الثانية من أجل تعمير الفراغات النصية الكلية.

قانون البروز: وهي تتم بعد النظر في الصورة الكلية الشمولية، إذ بعدها يتم الرجوع إلى أهم الصور التي تكون أولًا بالإدراك من غيرها وهي عند إيزر تلك الجوانب النصيّة التي تخلق في المتلقي الدهشة والإعجاب وتُحدث فيه استجابة بمفهوم ياوس.

قانون التقارب والتشابه: يمكن تعريف قانون التقارب بأن الأشياء المتجاورة أوالمتقاربة في الزمان والمكان ندركها كصيغة مستقلة، بخلاف الأشياء المتباعدة، وهي في نطاق إيزر تساهم في إحداث الأثر النفسي للمتلقي الذي يواجه صعوبات في إقامة التقارب فيما بينها. هذا بخلاف قانون التشابه الذي يشير في معناه الكلي إلى أن الأشياء المتشابهة في الحجم والشكل واللون نميل إلى إدراكها كصيغ متميزة، وهذه الصيغ المتميّزة تخضع في الغالب حسب إيزر إلى التلقي المباشر بالعودة إلى قانون الاستجابة الذي تكون بفضل مجموعة من التأثيرات المكرورة بين الذات والموضوع.

---

(1) محمد سالم سعد الله، مناهج مابعد النصية، معرفة نحو الآخر (مقال)، الموقع الإلكتروني:
www.thiqaruni.org /general /547.doc

(2) جورج غازدا وريموندجي كوريسيتي، نظريات التعلم، ترجمة: علي حسين حجاج، مراجعة: عطية محمود هنا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1983،ص200.

(3) ينظر: النظرية الجشطالتية والظواهرية، من موقع:
http: //failosofi.blogspot.com /2011 /03 /blog-post1382.html.

يقول إيزر مؤكدًا على حتمية القراءة المتسقة لأجزاء البنية النصيّة: «إنّ القارئ مرغم على القراءة التدريجية، لذلك يندمج في بنيات النص، ويعدّل كل لحظة مخزون ذاكرته في ضوء المعطيات الجديدة لكل لحظة من لحظات القراءة، وغاية وجهة النظر الجوالة للقارئ هي بلوغ التأويل المتّسق[1]، وهذا قريب من الرؤية الجشطالتية.

3- الفينومينولوجيا

بعد الحطام الذي آلت إليه أوروبا في عام 1918، وغداة كارثة الحرب العالية الأولى والثانية اجتاحت القارة موجة من الثورات الاجتماعية، فشهدت الأعوام حوالي 1920 انتفاضة سبارتاكوس في برلين والإضراب العام في فيينا واحتلال المصانع بالجملة في كل أنحاء إيطاليا.سُحقت جميع هذه التمردات بعنف...كذلك، كانت الإيديولوجيات التي تعوّد النظام الاعتماد عليها، والقيم الثقافية التي يحكم بها تعاني هي الأخرى من اضطراب عميق.... وبدت الفلسفة ممزقة بين تلك الوضعية من جهة ، وبين نزعة ذاتية لا يمكن الدفاع عنها من جهة أخرى، وتفشت أشكال النزعات النسبية واللاعقلانية، وفي هذا السياق الفكري حاول الفلاسفة الألمان ممثّلين في أبرزهم، وهوإدموند هوسرل منح الفلسفة الألمانية الترياق اللازم للخروج من هذه الأزمة، فكان الترياق متمثلًا في خيار وحيد وهوالعودة إلى علم للروح مكتف بذاته تمامًا[2] عبر مؤلفه المشهور أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية.

فقد جاء المنهج الفينومينولوجي[3] ليؤكد على ضرورة العودة إلى أحداث الوعي الداخلية من أجل تقديم يقين جديد عن ماهية الأشياء والإنسان[4]، وقد استمر في هذا المبحث الفلسفي العديد من الفلاسفة وتلامذة هوسرل؛ من أبرزهم إنجاردن.

من أهم المفاهيم الأساسية في الفينومينولوجيا التي أثرت في إيزر، نجد مفهوم

(1) ينظر: إيزر، فعل القراءة، ص05.

(2) ينظر: تيري إنجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة: أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991، ص ص83،84.

(3) نشأ المنهج الفينومينولوجي نتيجة التعارض الكبير بين المنهج التجريبي (جون لوك ، دفيد هيوم) الذي يحصر المعرفة في التجربة الحسية، وبين المنهج المثالي (كانط، ديكارت) الذي يحصر حدوث المعرفة على العقل الترانسندنتالي؛ أي القبلي العارف بالحقيقة وبين جهة ثالثة هي النزعات النسبية والشكية.

(4) : ينظر: بيتركونزمان وفرانز بيتر بوركاد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، الطبعة الحادية عشرة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2003، ص 183.

التعالي/ الترانسندنتالية الذاتية التي تقول بفكرة أساس هي أن المنطق والرؤية الذاتية هي السبيل الأكيد في تحديد الموضوع الخارجي؛ إذ لا قيمة للخارج بمعزل عن الداخل. ومن أهم المقولات الأخرى التي أسست لها الفينومينولوجيا تكمن في نفي العلاقة الوحيدة الاتجاه بين الموضوع والذات، التي تقضي أن ينطبع الموضوع أو يتجلى بصورة موضوعية في الوعي(1).

يقصد هوسرل بمفهوم التعالي تلك العمليات التي يقوم بها الأنا المتعالي باعتباره بديهية يقينية، وذلك بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص، دون أن يكون للعقل أي دور قيادي على الطبيعة بصيغة قبلية، كما هوفهم كانط لهذا المصطلح-كما أن الأنا المتعالي عند هوسرل يقوم بوصف وتحليل الأفعال القصدية للشعور الخالص(2)، فبعد تصوير المظاهر الخطاطية في النص تتم عملية تأويلها من منظور ذاتي آني في نطاق التلقي لا عبر الأحكام العقلية القبلية كما هوهذا المفهوم لدى كانط.

يقول هوسرل في كتاب دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن: « ففي إدراك النغم لنا أن نميز منه الصوت المعطى الآن، والمسمى بالصوت المدرك والأصوات اللامدركة، ومع ذلك فالنغم جميعه إنّما يوصف بالنغم المدرك، وليس يدرك منه حقًّا إلا الآن الحاضر....إنّ وحدة الوعي المسكيّ إنما يواصل مسكه لنفس الأصوات المنقضية في الوعي، وهمه على هذا النسق إنما يحدث وحدة الوعي ذات التعلق بالموضوع الزمني الواحد»(3)، وهذا خير دليل على قيمة الوعي الداخلي في القبض على المعنى، وعلى قيمة الأصوات غير المدركة في تأثيرها على المتلقي.

تظهر استفادة إيزر من طرح هوسرل في مفهوم التعالي بصيغة واضحة فإيزر يؤكد على أن الموضع الجمالي لا يتكون من الموضوع الفني إلا عبر صبغة الوعي الداخلي (سنتحدث مطولًا حول هذه النقطة الأساس من عدة جوانب مختلفة؛ فلسفية ونظرية وإجرائية). يقول إيزر في هذا المنحى: «التفاعل بين بنية العمل ومتلقيه هو السبب

---

(1) ينظر: عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، دراسةتحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم- ناشرون، الجزائر، بيروت، 2007، ص 214.

(2) ينظر: سماح رافد محمد، **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991.

(3) أدموند هوسرل، **دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن**، ترجمة: لطفي خير الله، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص 43.

الذي جعل النظرية الظاهراتية (الفينومينولوجيا) للفن تولي، على نحولافت للنظر، اهتمامًا لحقيقة أن دراسة العمل الأدبي ينبغي أن تعتني، ليس فقط، بالنص الفعلي.... وإنّما بالأفعال المتضمنة في الاستجابة لذلك النص. فالنص نفسه يعرض، ببساطة، «جوانب مخطّطة» من خلالها يمكن إنتاج الموضوع الجمالي للعمل»[1] وقد استدل إيزر برومان إنجاردن في هذه الفكرة؛ أي حين جعل النص خطاطة مشفرة لا تقدم نفسها بسهولة، وإنما يُحل تشفيرها بفضل ذكاء القارئ وموسوعته المعرفية.تحت عنوان فرعي موسوم «فينومينولوجيا القراءة» يحاول عبد الكريم شرفي أن يعلّل تطوير إيزر لفلسفة فينومينولوجية لتحليل فعل القراءة باعتباره عملية لتجميع المعنى أو لبناء الموضوع الجمالي في وعي القارئ[2].

من المفاهيم الفينومينولوجية الأخرى التي استفاد منها إيزر نجد مفهوم القصدية أوالشعور القصدي أوالآنية ويرتبط حساب الظواهر فيه بلحظة وجودية محضة، فالمعنى لا يتكون من التجربة والحساب والمعطيات السابقة وما إلى ذلك من معايير التفكير الحتمي وفلسفة كانط الوضعية[3]، التي تحتكم إلى براديغمات عقلية قبلية. والتي استعار منها هوسرل مصطلح التعالي وأصبغه معنى آخر مخالف للدلالة الكانطية.

يقول هوسرل مبيّنًا كيفية تجلي الأشياء داخل أذهاننا: «لقد فطن الناس في علاقاتهم مع بعضهم منذ مدة طويلة إلى هذا الاختلاف الذي يوجد بينهم بشأن ما يعتبرونه موجودًا، لكن ذلك لا يجعلنا نعتقد أن هناك عوالم كثيرة، بل إننا نعتقد ضرورة بوجود عالم واحد يضم الأشياء نفسها التي تختلف فقط من حيث كيفية تجليها لنا»[4]، فالشيء الواحد من منظور عدة أفراد لا يستقر على صورة واحدة بل هومتغير تبعًا لكيفية تلقينا لها.

في مفهوم القصدية عند إنجاردن يبيّن سعيد توفيق أنّ العمل الفني والأدبي، بل

(1) فولفغانغ إيزر، التفاعل بين النص والقارئ، ضمن كتاب، القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير: سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص 129.

(2) ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم- ناشرون، الجزائر، بيروت، 2007، ص206.

(3) ينظر: أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ط2، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص324، نقلًا عن بشرى موسى صالح ، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2001، ص35.

(4) أدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترانسندنتالية ،ط.1، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2008، ص ص66-67.

وحتى بعض الأعمال الفكرية والفلسفية - من منظور إنجاردن- هي بمثابة مواضيع قصدية صادرة عن رؤية المبدع أمّا فعل تحققها، فهونشاط قصدي ينجزه المتلقي؛ فمن خلال العلاقة الجامعة بين الموضوع القصدي المتكون داخل ذهنية المؤلف والنشاط القصدي المُتكون داخل ذهنية المتلقي تؤدي إلى إنتاج الموضوع الجمالي[1]، وهذا دون إطالة في الحديث صميم فكرة القطب الفني والقطب الجمالي في رؤية إيزر.وإن كان هناك خلاف بين الفجوات التي يقصدها إيزر والجانب النسقي الجمالي في رؤية إنجاردن باختلاف مدونة الأدب التي اشتغلوا عليها.

لقد ذهب إنجاردن عام 1968- تقريبًا في الأعوام التي كان يشتغل إيزر حول مشروعه- إلى أنّه لو قمنا بدفع الأمور بقدر كافٍ، فإن القارئ له إسهام مكافئ في الأهمية في إدراك النصوص. وعلى ذلك فإن العالم قد ينقلب رأسًا على عقب بقدر اهتمامنا بإبداع المؤلف authorship، لأن النصوص لا يكون في مقدورها مواصلة التبدي والحدوث بذاتها، كما لم يعد في مقدور الفنانين والمؤلفين - الذين منحوا هذه النصوص الوجود- أن يدّعوا الامتلاك الأحادي، إن جاز التعبير، لمعنى نصوصهم. فإن نحن قمنا بترجمة هذه الفكرة إلى مصطلحات نظرية الاستقبال (هي النسخة الأميركية من نظرية التلقي)، فيمكن أن يصبح المتلقي في هذه الحال مساويًا، أومكافئًا في الأهمية لمرسل الرسالة[2].

4- الهيرمينوطيقا

يصعب إيجاد علاقة بين هيرمينوطيقا غادمير وفعل القراءة لدى إيزر لأنّ طروحات غادمير كان لها التأثير الكبير على ياوس، لكن نظرًا لاستفادة إيزر من طروحات ياوس كان من الواجب بمكان استعراض ذلك التأثر؛ إذ إن محور نظرية التلقي الذي لا يختلف عليه أيّ من أقطاب النظرية منذ ظهوره في الثلاثينيات حتى الثمانينيات هو(أفق توقع) القارئ في تعامله مع النص.... هذا المبدأ الذي يشير إلى شيء واحد: ماذا يتوقع القارئ أن يقرأ في النص؟ وهذا التوقع، وهوالمقصود تحدده ثقافة القارئ وتعليمه وقراءاته أو تربيته الأدبية والفنية وصاحب هذا المبدأ هو ياوس[3]؛ الذي دعا إلى مقاربة تاريخية

(1) ينظر: سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، هايدغر، سارتر، ميرلوبونتي، دوفرين، إنجاردن، ط.1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992، صص 338،337.

(2) مصطلحات أدبية، نظرية التلقي، من موقع: http://www.annabaa.org/nbanews/65/298.htm

(3) ينظر: عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم- ناشرون، الجزائر، بيروت، 2007، ص162.

للقراءات المتعدد للنص الواحد؛ حيث أراد أن يضع تطور الأدب في سياق القراءات التاريخية لا في إطار تعلق الأدب بالتاريخ، محاولًا أن يستفيد مما قدمه غادامير « حين أراد أن يكشف عن الوعي التاريخي المتشكل باللغة، معتقدًا أن الفهم لا يمكن أن يتم إلا من خلال التاريخ، لأن المرء - باعتقاده- لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ، لأنّه تاريخه الخاص، ولأنّ وجوده قد وسم فعلًا بما سبق»[1].

تقول الباحثة بشرى موسى صالح في هذا الصدد : «لقد أفاد أصحاب نظرية التلقي من الفيلسوف هانس جورج غادمير في نظرته إلى التأويل وعمل الفهم وإعادة الاعتبار إلى التاريخ في إعادة إنتاج المعنى وبنائه... فالصلة بين دلتاي وغادمير - والأول صاحب أثر كبير على الثاني- وأصحاب نظرية جمالية التلقي هي أن نشخص ونعيّن فهم الآخر (المؤلف) من خلال فهمنا»[2]، وقد تمّت استعارة هذه الفكرة من رؤية وفهم غادمير للتاريخ. يقول مؤلفو كتاب أطلس الفلسفة في هذه النقطة : «تتطور سيرورة الفهم باتباع دائرة تأويلية يتمّ في وسطها تفسير الجزء انطلاقًا من الكل والكل انطلاقًا من الجزء. من هنا تعتبر الأحكام المسبقة التي تتناول كليّة المعنى أحكامًا ضرورية، على أن تكون واعية وقابلة للتصحيح أما أفق المؤول التاريخي فيتشكّل داخل «سيرورة الرواية» حيث يتم تبادل الحاضر والماضي بشكل مستمر»[3]، حيث لا يكتمل فهم التاريخ إلا عبر فهم الفهم الخاص بالمعاصرين لتلك الأحداث التاريخية وتلقيهم لها حتى تتم النقلة إلى الفهم المعاصر والآني للأحداث التاريخية، فالمنطق الحاكم هنا منطق السؤال والجواب، ومن أهم القواعد الهرمينوطيقية التي صاغها غادمير من أجل تقديم مقاربة جديدة لمشكلة الفهم، نذكر ما يلي[4]:

1- الفهــم (compréhension) : وهو يعني تقديم أحكام مسبقة قابلة للتعديل فيما يلي من المراحل.

(1) ناظم عودة، **الأصول المعرفية لنظرية التلقي** ، ص148. ينظر أيضًا: عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، ص 162.

(2) محمود سيد أحمد، **دلتاي وفلسفة الحياة**، القاهرة، 1989، ص 33 ، نقلًا عن بشرى موسى صالح، **نظرية التلقي أصول وتطبيقات**، 39.

(3) بيتركونزمان وفرانز بيتر بوركاد وفرانز فيدمان، **أطلس الفلسفة** ، الطبــعة الحادية عشرة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنـان، 2003، ص 237.

(4) Voir : Hans George Gadamer, **vérité et méthode**, les grandes lignes de d'une hermneutique philosophique, lordre philosophique, édition seuil, paris, 1976, p 140, 141.

2- التـأويـل(Interprétation): يحاول أن يقارب تلك الأحكام المسبقة مع المعطيات والنسـائج النصية في صلاحيتها، من عدم ذلك.

3- التطبيـق(l'application) : يتم من خـلاله استعادة جميـع القـراءات والتأويـلات على مـر العصـور.

فالقاعـدتان الأولى والثانية متعـلقتان بالحاضـر من الزمـن والتـاريخ لا بقديمـه وغائبـه.

فحسـب «غادامير» إن العـلاقة بين النص والقارئ تخضـع لمنطق السؤال والجواب. إذ يصبح النص جوابًا عن سؤال، وبعـبارة أخرى لا أرى في نص ما إلا ما يعنيني. ومـن الثابت أنّ الجـواب الذي يقدّمه النص عن سؤالي لا يكـون كافيًا تمامًا وأبدًا، لأنّ النـص هو أيضًا يطـرح أسـئلة وعلى القـارئ الآن أن يجد لها أجوبة. ويترتـب على ذلك، أن منطق السؤال والجواب يُقَدَّم في شـكل جـدلي أو يقدم- بما أن الأمر يتعلـق بالإبيستمولوجيا- في شـكـل حلقـة هيرمينوطيقية. وللسبب ذاته، فإن فهـم نـص تاريخي ما، يعـني: فـهم السـؤال الـذي أجاب عنه النـص، وبصـفة عـامة: البـحث عـما يسميه غـادامير بـ « أفق الأسئلة» L'horizon de questions[1].

يقـول ناظـم عودة مبيّنًا التحـوّل الهيرمينـوطيقي الذي مثّله إيزر متأثرًا فيه بالتأويليـة المعاصرة: «لقد كان إيزر يمثل التحول الذي طرأ على الهيرمينوطيقا من دراسة معنى المؤلف، ومعنى النص المنتج بفعل « فهم» المتلقي وقد وجد أن في النص أبعادًا، لا يمكن تجاوزها في عملية «تحقق» المعنى الأدبي؛ الأول يتضمنها احتمالات النص بوصفها مظاهر خطـاطيـة.أما البـعد الثاني فهوالإجراءات التي يحدثها النص في عملية التلقي، وذلك لأنّ بنية التخيّل التي يبنى عليها النص إنّما تضع المعنى في إطار من الصورة الذهنية، والبعد الثالث هو البناء المخصوص للأدب على وفق شروط تحقق وظيفته التواصلية»[2]، فالبعد الأولي ترميمي لفراغات النص، والثاني إجرائي مخصوص بالعمليات الذهنية، أما الثـالث، فهو، يندرج في إطار العمليات التواصلية لتلقي وفهـم النص من قبل المتلقي الذي يصبح شريكًا لمـؤلفها.

(1) أرنولد روث، دور القارئ في النقد الأدبي الألماني، ترجمة: عبد العالي مريني، من موقع:
http: / /www.aljabriabed.net /n95_10 marini.htm

(2) ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1، دار الشروق،1997، ص152.

وإذا قارنا ما يقوله إيزر في فكرة فعل التفاعل القرائي فسنجده يقترب إلى فعل التفسير الأدبي بالنسبة لهايدغر الذي لا يقوم على أساس النشاط الإنساني: إنه ليس بالدرجة الأولى شيئًا نفعله، بل شيئًا يجب أن ندعه يحدث. يجب أن نفتح أنفسنا للنص، ونخضع أنفسنا لوجوده الغامض الذي لا يقبل الاستنفاذ، سامحين لأنفسنا بأن يستوجبنا[1]، عبر تقديمه لنا الفراغات النصية ومطالبته لنا بتأويلها وفهمها انطلاقًا من موسوعتنا.

لكن، إيزر لم يهمل، كليًّا، المؤلف وخصوصياته المعقدة والتي تختلف من واحد إلى آخر على مستوى الكتابة، وهذا يظهر في قوله : «إن التركيز الكلي على تقنيات المؤلف أو نفسية القارئ سيكشف لنا، بشكل ضئيل، عن عملية القراءة نفسها»[2]فالمؤلف مقصود هنا في تقنياته الكتابية لا في جوانبه النفسية التي خصها للقارئ الذي سيصبح مبدعًا عند فعل القراءة، في مقابل فعل المؤلف الذي يصبح مبدعًا عند فعلًا الكتابة.

نعود إلى الهرمينوطيقي غادمير حيث نجده يؤكد على نقطة مهمة ومحورية متعلقة بتأويل العلامات؛ وهي أنّ العلامة بمفردها لا تحيط بالمعنى، بل الأمر يتعدى ذلك إلى العقل أو الذات المدركة لحدود هذه العلامة أو الإشارة التي تضم دلالة أي محتوى قابل للفهم من قبل العقل نفسه. والعلامات وسائل تحيل إلى مرجعيات يشتغل عليها الوعي حتى يعقلها أو يفهمها. ولما كانت اللغة عند غادمير تحيل إلى الكينونة فقد جعلها السبيل إلى الفهم[3]، وهذا قريب إلى حد ما من مفهوم الدازاين لدى هايدغر الذي لا يتردد في إزاحة مشكلة الذات والموضوع ومشكلة الوجود الأزلية بضربة سحرية واحدة، يعلن بموجبها أن مشكلة وجود الواقع الخارجي وكيفية إثباته مشكلة زائفة، لأن الدازاين باعتباره وجودًا في العالم موجود منذ البدء ودائمًا في الخارج أي في العالم المألوف وبالقرب من الأشياء[4]. لكن عملية إدراكه تتم بوجود الوعي الذاتي الذي يختار من الوجود ما هوملائم له. يقول هايدغر: «إنّ الدازاين في اتجاهه إلى الموجودات وإدراكه لها، لا يحتاج لمغادرة مجاله الداخلي الذي نتصوره حبيسًا فيه، وإنما هو دائمًا، وبحسب

(1) تيري إنغلتون، في نظرية الأدب، ص84.

(2) فولفغانغ إيزر، التفاعل بين النص والقارئ، ضمن كتاب، القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، ص130.

(3) ينظر: مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص226. نقلًا عن بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، ص40.

(4) ينظر: اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة العقل الحديث، ط1، دار الأمان، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الرباط، الجزائر، بيروت، ص 65.

طبيعة وجوده الأولى موجود دائمًا في الداخل، بالقرب من الموجود الذي يلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل»[1]، والدازاين الهايدغري يمكن جعله في مصاف المقولات الفلسفية التي ترجح الكفة للذات الإنسانية على الموضوع والوجود بصفة عامة.

ثانيًا- فعل القراءة: تحوّل حداثي- قيميًا ومنهجيًا

بعد أن أحطنا، إلى حد معين، بالأسس الإبيستمولوجية لفعل التلقي نطرح الآن سؤالًا مركزيًا ودقيقًا يتعلّق بالحيثيات الأساسية لنظرية التلقي بمعزل عن التأثيرات الأخرى التي ساهمت في تكوينها مفاهيميًا وإجرائيًا، لننتقل فيما يلي إلى الحديث عن الأواليات التي تتحكم في فعل القراءة في إطار هذا السؤال : متى حدثت التحوّلات الإجرائية الرئيسة في فلسفة القراءة الألمانية إذن؟ بمعزل عن التأثيرات الفلسفية الأخرى، إذا أخذنا بأنّ القراءة جزء يسير من عملية كلية وشاملة هي فعل التلقي، وفي كونها، ذلك النشاط العارف الذي يتخطى النصوص إلى النصّ القيمة، فيطرح حضورًا معرفيًا، وأخلاقيًا، وفنيًا في آن واحد[2].

يرى حبيب مونسي أن هذا المنعرج أو التحول إلى فلسفة القراءة، حدث ابتداء من التحول الحداثي في القرن الرابع عشر الميلاد إثر تحولات مجموعة من المقولات، مثل: الحقيقة (La Vérité)، والقيمة (La Valeur)، والمنهج (La Méthode) ، وذلك من خلال نشوء مفاهيم جديدة كانت أساس الانقلاب الفكري والمعتقداتي، الذي أحدث قطيعة كبرى مع الفكر المسيحي اللاهوتي القروسطي بدأ بالفردانية (L'Individualisme) ، وعودة الاعتبار إلى الذات، واعتبارها مركزًا للكون، واتخاذها مقياسًا تحيل على ذاتها كلّ شيء استحسانًا واستهجانًا[3]، ومن ثم، تراجع، التوجية المتعالي السماوي، المتمثّل أساسًا في الخطابات السماوية التي كانت عند رجالات الدين لا تقبل إلا تأويلًا وقراءة واحدة تنزع إلى المعيار الأصل، لا غيره.

عندما نتحدث عن المفاهيم الإجرائية التي تتحكم في فعل القراءة، فسنكون في

(1) Heidegger : **contribution à la philosophie**, p.133
هايدغر في مناظرة العقل الحديث، ص.65.نقلًا عن: اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة

(2) ينظر: حبيب مونسي، **فلسفة القراءة وإشكالية المعنى، من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرائي المتعدد**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران،2000 ، ص 50.

(3) ينظر: حبيب مونسي، **نظريات القراءة في النقد المعاصر**، ص ص 16، 17.

إطار الحديث عن المنظور النقدي للكثير من المقولات الفلسفية التي سبق لنا الحديث عنها أعلاه. لعل مفهوم التماثل وعلاقته بالتفاعل البينذاتنصي من أهم المفاهيم التي أطّرت للتلقي.

إن التماثل هو الشرط الأساس في التفاعل البينذاتنصي ويمكنه تشبيهه بالتفاعل الاجتماعي بين الأفراد؛ «إذ إن التفاعل بين شخصين في الحقل الاجتماعي، مثلًا، لا يحدث بشكل أقوى إلا عندما ما يجهل كل واحد منهما هوية الآخر لأنّهما حينئذ يكوّنان عن بعضهما البعض تصورًا غير مطابق للحقيقة ويتصرفان على أساس هذه الصورة المُفترضة عن بعضهما البعض»[1]، وهناك مجموعة من المعطيات والمفاهيم النصية التي تساعد على إقامة عملية التفاعل، ومن ثم التواصل الذهني، منها:اللاتحديد، اللاشيء، البياض، الفراغ كلّها عوامل وظروف مساعدة.

يمكن أن يظهر التماثل، كذلك، في كون النص لا يتجاوز ذاته إلا من خلال وبواسطة القارئ، فهذا يعني أن القارئ يؤسس، أيضًا، وهمًا ما انطلاقًا من تفاعله واشتغاله على البنيات الأساسية للمنظور الجملي باعتبارها معطيات نصية... تجعل القارئ في موقع تقاطع بين التذكّر والترقّب (Retention –Protension)، فيكون التذكّر مسؤولًا عن اندماج القارئ في النص بينما يشير الترقّب إلى لحظة تحرر القارئ من النص[2].

أما فيما يتعلق بتفاعل البنية الذهنية للقارئ مع البنية اللغوية للنص لا تنظر نظرية جمالية التجاوب عند إيزر إلى النصوص الأدبية، كبنيات تقدّم المعنى جاهزًا للقارئ. إنّها على الأصح تقترح أبنية لتوليد معانٍ محتملة، ولذلك فهذه الأبنية المقترحة نفسها معروضة ومكيّفة لإدماج القارئ ليعيد بنيتها من جديد انطلاقًا من فاعلياته الذهنية الخاصة. وهكذا تصبح البنية الذهنية للقارئ أثناء فعل القراءة جزءًا لا ينفصل عن بنية النص نفسه[3]، ومن ثم فالمعطيات والمعاني المحصول عليها هي بالأساس نتاج تفاعل واندماج معطيات البنية الذهنية وتفاعلها مع بنية النص[4].

يحاول إيزر من خلال نظريته عمومًا، وطروحاته المتعلقة بمفهوم فعل القراءة، وإجراء

(1) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، ص 60.
(2) فولفغانغ إيزر، المرجع المذكور، ص 50.
(3) ينظر: فولفغانغ إيزر، المرجع المذكور، ص 70.
(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التماثل النصي المنضوي تحت إطار التفاعل البينذاتنصي على وجه الخصوص، أن يجيب عن أسئلة تتعلق بالموقع الدقيق والمحدد للقارئ (الذات) في عملية القراءة، وما هي وظيفة النص وبنيته في حد ذاتها. وما هي دلالة التفاعل بين النص والقارئ، وكيف يصنع القارئ المعنى في سياق هذا التفاعل؟ وما هي الحدود بين الحقيقة والتأويل والوهم في مجموع هذه العملية؟ وأخيرًا ما هي شروط التفاعل ذاتها؟[1] ،التي من خلالها يتولد المعنى باختلافاته الكثيرة عند تنوع القراءات وتعددها لنص واحد من قبل عدة قراء أومن قبل قارئ واحد. ومن ثم سيكون تركيزنا على هذه الأسئلة في إطار عناويننا الفرعية، كما يظهرلدى إيزر اشتغال فلسفة الذهن (العرفنية) لديه أثناء عملية التفاعل البينذاتنصية.

تتشكل عملية البينذاتنصية -كما ذكرنا آنفًا- من قطبين رئيسين «هما القطب الفني، وهوالنص كما أبدعه المؤلف، والقطب الجمالي، وهوالتفعيل الذي ينتجه القارئ، وهذا يعني أن الإنتاج الأدبي لا يتطابق مع النص الأصلي ولا مع القراءة، وإنّما هوالأثر الذي يحدث نتيجة تفاعل القارئ مع ما يقرأه، ومن ثم، لا ينبغي البحث في النص عن معنى مخبوء، وإنما ينبغي استطلاع ما يحتمل نفس القارئ عندما يقرأ»[2]، وهذا نقد ضمني للطروحات البنيوية التي ألغت المنظور الجمالي الذي يحمله القراء تجاه النص المقروء وحصرت الفني والجمالي في زاوية ضيقة، هي كيفية انتظام العلامات داخل النص، فأهملت فكرة أن القارئ هوالكاشف الحقيقي عن هذه الانتظامات والنسائج الفنية. هذا إذا اعتبرنا أن كلّ لغة، في وجودها الفعلي، هي نص نوعي يتمتع بكفاءة بنائية قادرة على إسقاط ماهيته على رعي متلقيه، غير أنّ طبيعة اللغة المخاتلة تضفي على نصها، أيًا كان نوعه، سمة أخرى ربما نقيضة للأولى، هي طواعيته المذهلة لفعل الوعي عليه، من ثم إضفاء ماهية خاصة بالوعي أكثر من خصوصيتها بالنص، ذلك أنّ اللغة، حتى في أشدّ صورها صرامة - أعني اللغة الغلمية حمالة ذات أوجه»[3]، ومن ثم يكون للمتلقي الدور المحوري في الكشف عن خصوصيات كل وجه وأنماط تشكلاته المختلفة عند كل قراءة جديدة للنص، إذن لنتم عملية فهم [النص] جيدًا، ينبغي أن نميز في البداية معه [إيزر] بين النص texte والعمل Œuvre، أي بين النص من حيث هو إمكان خالص والعمل من حيث هومجموع المعاني التي يكونها القارئ أثناء القراءة. ولا ينتج عن هذا التمييز النسبية الخالصة أواعتباطية القراءة

(1) فولفانغ إيزر، فعل القراءة،ص 70.
(2) محمد خرماش ، فعل القراءة وإشكالية التلقي، «مجلة علامات»، العدد 10، 1998، ص 35.
(3) محمد فكري الجزار، لسانيات الاختلاف، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1995، ص 50.

والمعنى المكون أثناء هذه القراءة، لأن القراءة، بخلاف ذلك، تُدرَك باعتبارها بناء للمعنى انطلاقًا من النص، أو إلى حد ما بحسب قواعد اللعبة المدرجة فيه. وزيادة على ذلك فبناء المعنى لا يتم في لحظة واحدة، مما يجعل المجال مفتوحًا للأحكام المسبقة للقارئ، وإنما يتم داخل إجراء كبير يطبعه التغير المستمر لبناءات المعنى ومراجعاته[1].

في الإطار العام لذلك التفاعل «ارتأت نظرية التلقي أنّه لا يمكن أن يقام بعملية تأويلية مقبولة بدون الربط بين العناصر الثلاثة؛ فالمجتمع يكتب النص، والنص يكتب المجتمع، والمجتمع أو شرائح منه تكتب في تلقي النص، وألحت على أن تلقي النص يجعل منه كينونة ووجودًا متجددين، إذ يتلقى في سياقات مختلفة وأزمنة متنوعة ومن قبل متلقين متعددين»[2]، إلا أن التفاعل والدينامية التي حركت العوامل الثلاثة في الظاهرة الأدبية كان مطرحة بقوة في طروحات فولفغانغ إيزر على عكس ياوس الذي بقي مائلًا باتجاه القارئ مغيبًا البنية النصية إلى حد كبير جدًّا وهذا ضمن النقد الإبيستمولجي للمناهج النقدية الذي كان سائدًا في الستينيات والسبعينيات خصوصًا مع المنهج البنيوي الذي كانت له حظوة وشأن كبيرين عصرئذ.

لكن، في كثير من الأحيان ما يتحوّل ذلك « التفاعل إلى سطومن قبل نظرية التلقي على كثير من مفاهيم النظريات الأخرى أو إلى اندماجها ضمن تلك النظريات مما يجعلها تفقد هويتها وموقعها، وهذا الإشكال يحتم الرجوع إلى الإبيستمولوجية المعاصرة التي تحلل العلائق بين النظريات وتداخل المجالات النظرية.... كما أن بعض الأبحاث عزت هذا التفاعل الإجرائي والإبيستمولوجي إلى جزئية نظرية التلقي وقصور إجراءاتها ومفاهيمها بالقياس إلى إنجازات السرديات المعاصرة والسيميوطيقا وتحليل الخطاب»[3]، لكن هذه جميعها يمكن إدراجها في إطار العلائق الإبيستمولوجية التي تحكم المناهج في علاقاتها المختلفة.

إن فعل القراءة عند إيزر، على وجه الخصوص، يتجاوز في إطار نظرية التلقي «النظرة الأحادية التي ترتكز على أحد أقطاب تلك العملية دون سواها»[4]، كما كانت بمثابة إثراء نظري وإجرائي للعديد من أطروحات «ياوس» الأساسية، وقد جعلت نظرية التلقي نظرية

(1) أرنولد روث، **دور القارئ في النقد الأدبي الألماني**، ترجمة: عبد العالي مريني. موقع إلكتروني مذكور سابقًا.
(2) **نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات**، ص ص 70و 80.
(3) المصدر السابق، ص ص 80و90.
(4) المصدر السابق، ص ص 149و150.

متكاملة وتفكيرًا شموليًا جديدًا[1]. ومن أفكار ياوس الأساسية نذكر على سبيل المثال: «مسألة أفق انتظار الجمهور؛ أي عندما يتم تلقي نص ما فيحدث التأكيد confirmation أوالتخييب déception، ويسمي ياوس المسافة الواسعة بينهما، التي تنشأ بين انتظار الجمهور والنص الذي ينجزها «بالمسافة الجمالية» distance esthétique، وهي تحدث في حالة تخييب [أفق] التوقع، إذ يمكن أن يحدث شيئان اثنان: إما أن غضب الجمهور يؤدي إلى تغير في السلوكات والمعايير، أوحتى «تغيرًا في الأفق» changement d'horizon [2] إذ لو تم التسليم بوجود أفق انتظار واحد، ومن ثم بمعنى واحد للنص في لحظة ما، فما هوالقاسم المشترك الذي يسمح [بإقامة] مقارنة بين المعاني المحققة في مختلف الحقب إذا لم يكن هوالنص ذاته- القاسم المشترك الذي يؤكد بمفرده البرنامج التاريخي لجمالية التلقي؟»[3] وقد لاحظ معظم الباحثين والنقاد الإقصاء الذي وجهه ياوس للنص بكل تعقيداته على حساب النظرة الأحادية التي كرست للمتلقي لا غير.

لا يمكن أن نعزل فعل القراءة عن مفهوم آخر أساسي لدى إيزر يساهم في خلق وتأطير التفاعل البينذاتنصي، إذ هويشكّل مناورة نصية مستمرة، تصاحب الإنسان، من أول قراءة يقوم بها مستكشفًا البنى النصية، إلى آخر نسيج يستقرّ عليه، أوهدف يروم نيله؛ وهذا المفهوم هوالقارئ الضمني لأن من خلاله نستطيع أن يتبيّن لنا كيف يرتبط القارئ بعالم النص وكيف يمارس هذا الأخير تعليماته وتوجيهاته وتأثيراته التي تتحكم في بناء القارئ للمعنى النصي[4]، أي أين يتموضع القارئ داخل النص وكيف يساهم في ملء الفراغات النصية التي يكتشفها، فتكون إذن العلاقة جدلية بين الذات القارئة والنص المقروء.

إن القارئ الضمني لا يمتلك أي وجود حقيقي، فهو يجسد مجموع التوجيهات الداخلية للنص والتي تشكل شروط تلقيه، وبالتالي فإن القارئ الضمني لا يمتلك أي أساس تجريبي بل هومتجذر داخل النص ذاته[5]، ولعل مفهوم القارئ الضمني يؤكد توجه إيزر غير الأحادي الذي يروم الجمع بين النص والمتلقي في علاقة جدلية على الدوام. إذ إن النص يصبح بمقدوره أن يفرض شروط تلقيه وبناء معناه[6]، إذ إن النص يوجه المتلقي

(1) نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، ص150.
(2) أرنولد روث، دور القارئ في النقد الأدبي الألماني، ترجمة: عبد العالي مريني. موقع إلكتروني مذكور سابقًا.
(3) أرنولد روث، المرجع السابق.
(4) عبد الكريم شرفي، ص185.
(5) عبد الكريم شرفي، ص189.
(6) عبد الكريم شرفي، ص189.

عبر فعل القراءة إلى بعض النقاط التي يروم المؤلف التركيز عليها عوض أخرى.

من ناحية أخرى، يمكن إدراج مفهوم الملاءمة -هذا المفهوم الذي تحدثت عنه سبربر وولسن-في إطار نظرية التلقي لدى إيزر الذي يرى أن التفاعل بين بنية النص ووعي المتلقي يجب أن يتم في إطار مفهوم التفاعل، الذي يعني غياب التناقض باعتباره معيارًا للحقيقة. فينبغي أن يفسر كل مظهر من مظاهر النص تبعًا للملاءمة بين الكل[1]، إذ إنّ مهمة المؤوّل، يجب أن تكون هي توضيحًا للمعاني الكامنة في النص، وينبغي أن لا يقتصر على معنى واحد فقط. فمن الواضح أن المعنى الكامن الكلي الشمولي لا يمكن أبدًا إنجازه من خلال عملية القراءة، ولذلك يتم فقط التأكد من ملاءمة البنية النصية لوعي القارئ وتأويلاته.

الخاتمة

يمكن القول على سبيل خاتمة لبحثنا هذا إنّه في إطار التحول الفلسفي الذي كان يحرّك المناهج النقدية المعاصرة قد حدث منعرج ضخم داخل المنظومة الفلسفية التي حكمت المناهج النقدية؛ (الذات المؤلفة/ الذات المتلقية/ النص)، فأصبح العامل الأكثر أهمية من بين تلك العوامل، هودون شك القارئ نفسه، أي مخاطب النص، وحيث إن الاهتمام الجوهر كان هو قصد المؤلف أو المعنى المعاصر، النفسي والاجتماعي والتاريخي للنص، أو الطريقة التي تشكل بها النصّ، فإنه بدا من الصعب أن يخطر ببال النقد أن النص ليس في وسعه أن يمتلك المعنى إلا عندما يكون قد قُرئ[2].ولعل هذا كله راجع إلى أن النزعة الذاتية في حقيقتها الفلسفية التي بدورها ترجع إلى النزعة الفردية التي وسمت الفلسفة الغربية في العصر الحديث، بعد أن كان أرسطو يسعى إلى «خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته، وآراء « أفلاطون» في المدينة الفاضلة. وتصور أوغسطين لمدينة اللّه. وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية واجتماعية ودينية...تعبر عن أهداف عامة وكليّة»[3].

هذا كله، في حين كان يطرأ تحول للفكر الفلسفي الغربي من البحث في الجمعيات إلى الفرديات « فالفيلسوف يحاول جاهدًا التوصّل إلى آرائه ونظرياته بذاته، فيتقصى الوقائع، ويضع الفروض ويجري التجارب، حتى يصل إلى النتائج في غير خضوع لهدف معين....

(1) ينظر: فيرنالد هالين، فرانك شويرفيجن، ميشيل أوتان، بحوث في القراءة والتلقي، ص 16.
(2) ينظر:إيزر، فعل القراءة، ص90.
(3) راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1987، ص20.

فهو يعمل في حرية شخصية، في فردية وأصالة تتميّز بهما الفلسفة الحديثة التي أكّدت ذاتية الفرد وسلّطت الأضواء على شخصيته، وأهمية وجوده وفكره»[1].

ومن هنا، يمكن وصف فعل القراءة بأنّه فعل حضاري وإنساني وفني وجمالي وفكري وبالخصوص فلسفي لم تعرفه الإنسانية قبلًا، وإن كانت اليوم تتعثر في التفتح عليه من خلال القارئ، لا من خلال الكتابة لأنها تقييد لما قرئ فقط، ينبغي الانطلاق منه لتحقيق الجديد، والجديد دومًا[2]، إذ بعد أن كان فعل القراءة في الحضارة الغربية فعلًا «تحت فئة تظلّلها الكنيسة وتحرص على بقائها في فلكها فلا ترخّص لها البوح بسرّ الخط وإذاعته بين العامة إلى أن جاء «غوتنبرغ» وأفشى سرها بالطباعة»[3]، كما عمل الصراع بين البروتستانت والكاثوليك حين نشر الأولون النص المقدس دون واسطة[4]، على استمرارية هذا الفعل وتطور أساليبه وتنوعها.

(1) راوية عبد المنعم عباس، ص21.
(2) حبيب مونسي، نظريات القراءة في النقد المعاصر، ص11.
(3) حبيب مونسي، المرجع السابق، ص 16.
(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

Tiles, Mary (1989): **The Philosophy of Set theory, An historical Introduction to Cantor's Paradise**, Dover Publications, Mineola, New York.

Vernant, Denis (1993): **La philosophie mathématique de Russell,** Vrin.

Belna, Jean-Pierre (1996): **La notion de nombre chez Dedekind**, Cantor, Frege, Vrin.

- (2006): «Objectivité et principe de dualité: Le paragraphe 26 des fondements de l'arithmétique de Frege»,**Revue d'histoire des sciences**, Tome 59-2 Juillet-décembre 2006, p 319-344.

Boolos, Georges (1998) avec J; Burgess et R. Jeffrey eds, **Logic, Logic, and Logic**, Harvard University Press, Cambridge, Ma. Boolos: *Saving Frege from Contradiction, The Consistency of Frege's Foundations of Arithmetic.*

Desanti, Jean-Toussaint (1975): **La philosophie silencieuse**, Paris , Le Seuil 1975.

Frege, Gottlob (1984): *Grundlagen der Arithmetik*, Traduction anglaise par: J. L. Austin: **The Foundations of Arithmetic**: *A logico-mathematical enquiry into the concept of number*, Harper & Brothers, New York, 1960. (Première édition 1950, Basil Blackwell).

- (1895): «Le Nombre entier», **Revue de métaphysique et de morale**, Vol 3 pp. 73-78, 1895.

Maddy, Peneloppe (1990): **Realism in Mathematics**, Clarendon Press, Oxford. Chapitre 3: Numbers, p. 83 où elle critique le concept fregéen de nombre comme étant un concept de second ordre avant de présenter sa propre théorie réaliste forte.

Narboux, Jean-Philippe (2001) : « Aspects de l'arithmétique », **Archives de Philosophie** 2001/3 Volume 64, p. 569-591.

Panza, Marco (1995): **«Platonsime et Intentionnalité»** dans Panza Marco & Jean-Michel Salanskis (1995) : **L'objectivité mathématiques, Platonismes et structures formelles**, Masson, Paris, 1995.

Sluga, Hans D. (1980): Gottlob Frege, ***The Arguments of the* Philosophers**, Routledge.Chapitre: In search of logical objects. 6- Frege's concept of an object. 7- The logical analysis of natural numbers.

indépendance par rapport à toute image subjective interne. Or, cette indépendance ne suffit pas, elle doit se fonder sur un sol sûr : ce sol Frege le trouve dans la raison et nulle part ailleurs. L'objectif se distingue nettement chez Frege par deux traits essentiels : indépendance totale d'un côté et rationalité créatrice de concepts de l'autre. « Du point de vue de Frege, écrit Belna[1], il est essentiel que les objets et concepts de la logique et des mathématiques ne soient ni des créations mentales, ni des faits empiriques : ils sont hors de nous et saisis par la raison.».

Les énoncés de la logique et de l'arithmétique sont objectifs dans le sens où ils sont indépendants de l'activité de la pensée, tout en étant l'objectivation la plus fidèle de l'activité de la raison car les objets qui portent sur eux sont des «pensées » qui se tiennent, insiste Frege « de la même manière devant chacun».

C'est contre ces mêmes « pensées », indépendantes et non localisables dans l'espace et dans le temps, que va se révolter, quelques décennies plus tard, Paul Benacerraf dans son fameux article de 1965 : « What Numbers could not be », et surtout dans son fameux dilemme de 1974. Quelle que soit l'issue de cette polémique entre réalisme fregéen et nominalisme modal moderne, Frege a pointé vers un paradigme d'objectivité qui ne coupe pas, comme le fait le formalisme de Hilbert, les énoncés logiques et mathématiques totalement du monde, mais s'allie avec une philosophie qui a les outils nécessaires pour rendre compte de la question épineuse devant tout anti-platonisme possible, je veux dire de la question de l'applicabilité des théories mathématiques aux phénomènes du monde physique, car si l'on croit Hartry Field[2] (1989), cette question est à prendre au sérieux d'autant plus que le platonisme la résout de façon assez consistante.

Bibliographie:

Badiou, Alain (1990): **Le Nombre et les nombres**, Le seuil.

(1) Belna (2006), p. 341.

(2) Field, Hartry (1989): **Realism, Mathematics and Modality**, Basil Blackwell.

tombant sous le concept équinumérique au concept F par exemple ? À ce niveau supérieur de l'analyse de l'identité numérique des nombres chez Frege, la notion d'extension de concept qui permet, selon lui, de définir logiquement les lois de l'arithmétique et de poser les nombres comme des objets purement logiques, se montre difficile à distinguer de la notion de concept elle-même. Comment l'acte de fixer le sens de l'identité numérique peut-il nous donner le concept de nombre sans pour autant dire que le concept et l'extension de concepts sont la même chose ? La réponse que donnera Fregeà cette question cruciale, dont il prendra conscience dans le compte rendu sur le livre de Husserl dès 1894, va rendre plus proche sa construction de la théorie russellienne des classes, mais aussi de la théorie cantorienne des ensembles, si l'on croit Desanti qui traite dans son texte de 1975[1] les concepts fregéens et les ensembles cantoriens comme des frères jumeaux.

4- La signification philosophique du programme logiciste et son intérêt par rapport à l'idéal d'objectivité en sciences

Dans son Introduction, Frege écrit :

Une recherche fondamentale sur le concept de nombre ne peut manquer d'être marquée de philosophie. La tâche est commune aux mathématiques et à la philosophie.

Faut-il distinguer entre la construction logique et la doctrine philosophique dans le cas de Frege? Bien que nous puissions assister aujourd'hui avec G. Boolos (1998), par exemple,à une sorte de renaissance du style de Frege dans le domaine de la construction de systèmes logiques qui seraient consistants avec la logique de second-ordre,l'avènement de la construction logique fregéenne des nombres naturels a été guidé par les deux principes de rationalité et d'objectivité. Ces deux principes sont intimement liés dans la pensée de Frege. La définition des nombres naturels trouve son paradigme dans l'unité de ces deux principes, c'est-à-dire dans les extensions de concepts. Par objectivité, Frege entend avant tout indépendance par rapport aux sensations, aux intuitions et aux représentations, c'est-à-dire

(1) **La Philosophie silencieuse**, Paris Le Seuil, p. 180.

3- Difficultés de la définition et limites du logicisme

Belna écrit :

Le but de Frege est de définir les nombres eux-mêmes et non quelque ensemble dont les éléments en auraient toutes les propriétés. En cela, il se distingue de Dedekind qui définit N comme ensemble simplement infini. Pour le dire en langage moderne, Frege veut fonder l'arithmétique et non en donner un modèle. (1)

Et comme l'écrit aussi de façon claire Hans D. Sluga dans son *G. Frege, The Arguments of the Philosophers*(2), il y a quelque de chose de surprenant et d'intriguant dans la définition des nombres en termes d'extensions de concepts. Pour Sluga, Frege est parvenu à définir les nombres comme des objets, mais la question de savoir en quel sens cette définition rend ces objets des objets logiques demeure non résolue. La notion d'extension de concept surgit de nulle part à la page 79 dans le texte de 1884. Comment peut-elle être comprise ? S'agit-il d'une notion logique et pourquoi ? Frege assume que cette notion est connue et suggère qu'elle pourrait en fin de compte n'être pas essentielle. Dans tous les cas, la question sera résolue dans le texte de 1891, intitulé *Fonction et concept*, où les extensions de concepts sont posées comme des parcours de valeurs pour des fonctions, et où Frege donne des arguments judicieux pour considérer ces parcours de valeurs comme des objets logiques. Le texte de 1884 exprime le désir de Frege d'accomplir ce qu'il avait annoncé dans l'*Idéographie*. Le livre finit sur un dilemme car il pose le problème sans pouvoir le résoudre complètement, c'est-à-dire sans montrer comment les nombres sont des objets logiques. De l'aveu même de Sluga aussi bien que d'autres commentateurs de Frege, le recours à la notion d'extension de concept pour donner une définition des nombres est bien problématique et met le logicisme dans des difficultés sérieuses. La notion d'extension de concept est ambiguë : on ne sait pas si elle s'applique à des objets ou à des concepts. À quel point peut-on retenir la distinction fondamentale chère à Frege entre concept et objet, si on va traiter les nombres comme des concepts

(1) Belna (1996) p. 236.

(2) Hans D. Sluga (1980) Routledge pp. 127–128.

Dans le § 45, Frege précise:

Le nombre n'est pas abstrait des choses...; il n'est pas une propriété des choses...La question dès lors demeure: quand on donne un nombre, sur quoi porte notre énoncé? Le nombre n'est pas un être physique ; mais il n'est pas non plus subjectif, il n'est pas une représentation. Le nombre ne naît pas de l'addition d'une chose à une autre, et l'attribution d'un nom nouveau après chacune de ces adjonctions ne fait rien à l'affaire. Les expressions «multiplicité», «ensemble», « pluralité » sont, par leur indétermination, inaptes à apporter quelque lumière sur le nombre.

Ainsi, grâce à ce que Frege appelle concept et à sa distinction avec ce qu'il appelle objet ou son extension, Frege se soustrait à l'ambiguïté en question : les objets sont discernables mais sont identiques une fois subsumés sous un même concept. Prenons deux exemples : les énoncés d'arithmétique appliquée suivants : « Vénus a 0 lune », et « le carrosse de l'empereur est tiré par quatre chevaux ». Dans le premier cas, nous attribuons au concept « lune de Vénus » la propriété de subsumer 0 objet, et dans le deuxième cas, nous attribuons au concept « le carrosse de l'empereur est tiré par quatre chevaux », 4 objets.

Or, c'est bel et bien cette distinction qui va représenter à la fois la force de la solution fregéenne et sa difficulté. Le nombre va être posé comme un objet de second ordre, en l'occurrence comme un objet logique : une sorte de concept de concept si on veut éviter de parler de propriété de propriété, langage difficile à concilier avec l'esprit de Frege. Selon une jolie phrase de Belna, qui reprend sans doute ce que Badiou avait écrit poétiquement à ce sujet lorsqu'il qualifie le Nombre comme « forme insondable de l'Être »[1] et comme « coextensif à l'être »[2], « il y a quelque analogie entre le nombre et l'existence. D'une part, parce que l'existence se dit aussi d'un concept, d'autre part, parce que « affirmer l'existence, ce n'est rien d'autre que nier le nombre zéro »[3].

(1) Alain Badiou (1990), p. 69.

(2) Ibid p. 175.

(3) Belna (1996) p. 232.

Frege s'explique dans le § 39 commesuit :

Si nous voulons engendrer le nombre par la réunion d'objets différents, nous obtenons un amoncellement d'objets ayant conservé exactement toutes les propriétés par lesquelles ils se distinguent les uns des autres, et ce n'est pas cela le nombre. Si d'autre part nous voulons construire le nombre par la réunion de l'identique, les identiques viennent immanquablement se fondre ensemble, et nous ne parvenons plus à la pluralité.

Frege donne un premier élément de réponse dans la distinction sémantique, première dans l'histoire de l'arithmétique, entre l'un et l'unité, pour finir par poser l'unité elle-même comme un concept. L'intrusion du « logique » dans le domaine spécifique de l'arithmétique est précisément et premièrement là : car la différence entre « un » et « unité » n'est, nous le voyons très bien, que d'ordre logique et grammatical. L'analyse logico-grammaticale du mot 1, établit une distinction entre le chiffre 1, désigné par un nom propre et donc un objet, et l'unité qui est, en vérité, un concept admettant le pluriel (ce que quine appelle les termes qui divisent leur référence). Le nombre pour Frege, s'avère être donc non pas la propriété d'une chose, mais la propriété d'un concept.

C'est ce que dit Frege dans le Paragraphe 46 : « Attribuer un nombre, c'est dire quelque chose d'un concept. ». Et comme le dit très bien Jean-Philippe Narboux:

La difficulté que Frege s'emploie à résoudre consiste à concilier égalité et discernabilité dans l'attribution du nombre et non dans son engendrement. Pour Frege, la contradiction entre égalité et discernabilité est une contradiction verbale issue d'un concept incohérent dont il s'agit de lever l'équivoque constitutive. ...C'est en montrant qu'il n'y a nullement lieu de les concilier que Frege montre qu'égalité et discernabilité ne sont nullement incompatibles. Car il ne faut pas dire que les unités sont en un sens égales, discernables en un autre, mais que le mot « unité » est employé en deux sens différents[1].

---

(1) Narboux (2001) p. 573.

classe et ensemble, et développer une théorie des classes tout en la considérant comme partie de la logique. Dans le § 105, Frege écrit :

L'arithmétique traite d'objets dont nous ne prenons pas connaissance.... par la médiation des sens ; ces objets sont donnés immédiatement par la raison, et elle peut les pénétrer totalement, comme ce qui lui est propre; et cependant ou plutôt précisément pour cela, ces objets ne sont pas des élucubrations subjectives. Rien n'est plus objectif que les lois de l'arithmétique.

2- La définition fregéenne du nombre comme recherche d'un concept général du nombre cardinal

Essayer de donner une définition générale du nombre cardinal, c'est remonter aux principes de l'arithmétique mais c'est aussi redéployer l'histoire des mathématiques avec la définition donnée par Euclide dans les *Eléments*, Livre VII. Beaucoup de ceux qui ont essayé de donner une telle définition ont considéré le concept de nombre comme premier et simple, et par là indéfinissable. C'est cette constatation qui constitue le point de départ de Frege. Toutes les tentatives de définir le nombre qui ont précédé sont à ses yeux, insuffisantes à rendre compte conceptuellement du problème de l'unité : elles échouent à donner une définition générale du concept de nombre qui allie identité et indiscernabilité, unicité et diversité. Comment dire que le nombre est à la fois lui-même et autre ? Depuis les Grecs, cette définition a mis les mathématiciens dans une contradiction. Le mot grec : monas[1] désigne à la fois l'objet que nous comptons et la propriété de cet objet. C'est la source de confusion et d'échec pour toutes les définitions précédentes. Toute la difficulté est donc de réunir en une même théorie ou définition identité et discernabilité ou diversité au sujet des unités. Les Grecs se sont heurtés à cette difficulté, et même ils l'ont gonflée métaphysiquement avec Platon. Nombreux sont ceux qui ont connu la même difficulté: rendre compte à la fois de l'identité et de la diversité des nombres. (Schröder, Hume, Thomas, Hesse, etc.): il était question pour eux de définir le nombre par simple « adjonction d'unités ».

(1) Frege propose le mot d'unité pour traduire ce terme grecque et insiste sur son ambiguïté.

base même de l'arithmétique, doit être résolu en priorité. En effet, dans le paragraphe 57, Frege se donne une telle tâche, à savoir poser une relation d'équivalence bien spécifique entre l'attribution d'un nombre et l'identité entre les nombres. C'est la structure profonde de la phrase qui pose le nombre comme appartenant à un concept. Cette relation d'identité est expliquée dans le paragraphe 65 par un jugement baptisé un jugement de recognition. Selon ce principe dit de recognition (selon lequel le nombre est un objet, et la définition une identité entre noms de même référence et de sens différents, il s'agit alors d'énoncer une proposition qui a un sens pour tout objet), Frege obtient la proposition suivante énoncée dans le paragraphe 62 et qui dit : « Le nombre qui appartient au concept F est le même que celui qui appartient au concept G».

Il est clair que Frege reprend à son propre compte la notion de correspondance univoque que nous trouvons déjà chez quelques-uns de ses prédécesseurs tels Schröder (qui a écrit un papier à ce sujet en 1873), mais Frege la transforme en interprétant l'identité dans ce cas non pas arithmétiquement mais logiquement. Frege cherche à ouvrir la relation d'identité sur tous les objets pour lui donner une signification logique universelle : c'est ainsi qu'il transforme la relation d'équivalence et la réduit par définissabilité à la notion d'extension de concept. Pour montrer ce résultat, Frege illustre sa démarche à l'aide de l'exemple du parallélisme des droites. Frege généralise le résultat obtenu avec l'exemple du parallélisme des droites sur les nombres, et obtient une définition non pas par abstraction, mais par de pures notions logiques telles que l'identité, l'extension de concept, et l'équinuméricité comprise dans les termes de la relation logique d'équivalence. Il est clair que toute l'argumentation de Frege a pour objectif principal de donner une validité rationnelle et universelle à la notion logique d'extension de concept, et par là à «l'objectité» logique des nombres cardinaux. Cette notion reste néanmoins confuse chez lui. Il faut attendre très probablement le tome II des *Grundgesetze* pour voir Frege introduire et utiliser la notion de classe à laquelle il va réduire la notion d'extension de concepts. Dans les *Grundlagen*, la notion de classe n'est pas encore considérée comme une notion logique. Ce n'est que plus tard que Frege va distinguer entre

l'idéographie, d'éliminer l'intuition dans la conduite des preuves »[1].

Comment peut-on dès lors saisir les nombres comme des objets logiques? Par le biais de quelle démarche Frege arrive-t-il à considérer les nombres comme des objets logiques?

Dans la partie dite négative de son programme, Frege s'oppose aux conceptions empiriques, synthétiques a priori, psychologistes et formalistes et pense que leur erreur commune consiste précisément dans le fait de séparer les termes de nombre de leur usage dans des contextes propositionnels. Frege va donc utiliser le principe de contextualité pour analyser logiquement et grammaticalement la proposition du paragraphe 46 que le paragraphe 55 reprend dans ces termes: «un nombre appartient à un concept.». Ne faisant l'objet d'aucune expérience sensible, puisque les nombres ne sont pas réductibles aux sensations ou à nos impressions sensorielles, et d'aucune intuition, étant donné que pour Kant, il est absurde de parler d'objets logiques, la seule voix possible afin de dévoiler la nature logique des nombres naturels consiste dans le recours à ce principe. Le principe du contexte veut dire que le sens des termes faisant référence aux nombres doit être complètement déterminé à l'aide des contextes propositionnels dans lesquels ils sont utilisés. Selon lui, une définition du type formulé dans le §55 présente des difficultés qu'il faudra résoudre, dont le problème urgent de la mise au point d'un critère clair pour l'identité des nombres. Pour parvenir à une définition correcte des nombres naturels, il faut considérer à la fois le cas des énoncés arithmétiques purs et celui des énoncés arithmétiques appliqués. Le point de départ de Frege consiste à saisir l'opération de compter, d'où le recours à la notion de concept en tant que notion purement logique par opposition à des notions de nature empiriques telle qu'une collection, ou un agrégat. La définition : « le nombre n'appartient au concept F que si seulement si ... » a besoin d'être clarifiée sémantiquement, et ne nous indique aucun critère ni pour reconnaître un nombre ni pour reconnaître l'identité de deux nombres. Pour Frege, le problème qui relève du critère d'identité, étant donné que cette notion est purement logique et constitue la

(1) Cité par Belna (1996), p. 203.

1.2. Les lois de l'Arithmétique sont-elles synthétiques a priori ?

Frege distingue de façon nette entre arithmétique et géométrie. En arithmétique, l'intuition au sens kantien ne joue aucun rôle. À cette occasion Frege procède à une redéfinition de l'analyticité en mathématiques. À l'instar de Bolzano, il rejette la conception kantienne de l'analyticité comme étant très vague, et comme lui aussi, il observe une connexion entre la notion d'analyticité et les énoncés de la logique. Avec Frege, nous assistons à la naissance de la logique quantificationnelle moderne qui refond le schéma aristotélicien de « sujet, copule, prédicat » dans le modèle fonction-argument. Frege utilise ces idées logiques nouvelles pour traiter le problème des fondements des mathématiques. Il vise à contrer la thèse kantienne selon laquelle les fondements des mathématiques reposent sur l'intuition du temps. Frege objecte à Kant le fait qu'on a besoin d'un nombre infini de telles intuitions pour comprendre la série infinie des nombres. Pour lui, les propositions de l'arithmétique ne sont pas synthétiques a priori mais sont plutôt de nature analytique. L'analyticité pour lui est comprise dans un sens différent de celui que nous trouvons chez Kant. Dans le champ des mathématiques, Frege tient pour analytiques les véritésqui ont une preuve se fondant uniquement sur les lois logiques générales et sur les définitions. Le synthétique a priori ainsi que les intuitions a priori du temps qui lui correspondent, ne sont pas nécessaires. Tout le défi consiste donc à prouver comment les lois de l'arithmétique dérivent de sa logique, de son analyse des énoncés où figurent des termes de nombre et de sa définition des nombres. Relever ce défi constitue en vérité la raison d'être et le sort de tout le projet logiciste.

1.3. Les lois de l'Arithmétique sont-elles de nature purement logique?

La logique est antérieure à l'Arithmétique et s'enracine en quelque sorte sur son sol, ce qui n'est pas l'avis d'un très connu mathématicien contemporain de Frege, David Hilbert.

Entre 1885 et 1886, Frege écrit: « Aucune frontière précise ne peut être tracée entre la logique et l'arithmétique ». Et Belna confirme : « (dans le logicisme) il s'agit, grâce à l'outil logique que constitue

d'emblée et nécessairement à cette conclusion.» En effet, il range sous cette dénomination de conception naïve toutes les définitions du nombre qui précédent la sienne.

1.1. Les lois arithmétiques reposent-elles sur des faits physiques?

La théorie qui fonde les lois arithmétiques sur les faits physiques et sur les traits et propriétés physiques des choses et des objets n'est autre que l'empirisme. Pour Frege, Mill est le représentant privilégié de cette tendance en philosophie. Mill définit le nombre par des faits physiques (§ 7), et tombe dans des confusions graves entre arithmétique appliquée et arithmétique pure, lois de l'addition et lois de la nature (§ 9). Traitant le nombre comme la propriété d'un agrégat (§ 23), Mill pose le nombre comme un être physique (§ 25).

Frege critique chez Mill ce que Jean-Philippe Narboux[1] désigne comme le recours empiriste naïf à la notion d'aspect pour définir le nombre, prise en un sens perceptif.

C'est dans ces termes que Frege parle de la conception empiriste de Mill (§ 23) :

De toute la richesse des faits physiques qui se dévoile à nous, Mill n'en cite qu'un, celui qui serait affirmé dans la définition du nombre 3. D'après Mill, il consiste en ce que des groupements d'objets faisant cette impression... sur la sensibilité, peuvent être séparés en deux parties comme : Quel bonheur que toutau monde ne soit pas cousu ou noué ; car on ne pourrait pas opérer cette séparation, et 2 + 1 ne ferait pas 3 ! Et quel dommage que Mill n'ait pas décrit les faits physiques sur lesquels reposent 0 et 1 ! À la question : de quoi le nombre est-il la qualité ? Telle est la réponse de Mill : « Un nom de nombre désigne une propriété qui appartient à l'agrégat des choses que nous dénommons par ce nom ; cette propriété, c'est la manière caractéristique dont l'agrégat est composé ou peut être partagé. » L'article défini, dans l'expression « la manière caractéristique », est une faute. On peut partager un agrégat de manières bien différentes, et l'on ne peut pas dire que l'une seulement d'entre elles soit caractéristique.

(1) Narboux (2001) p. 571.

Frege aux deux premières est négative. Sa réponse à la troisième est positive. La partie négative de la pensée de Frege est une composante essentielle du programme logiciste ; elle rentre aussi dans le style d'écriture de Frege. Il travaille souvent avec des négations et des questions. Ce trait de style l'a rendu sans doute l'un des premiers fondateurs d'une branche très fertile de la philosophie que nous appelons aujourd'hui la philosophie des mathématiques. Ce trait de style nous montre à quel point aussi certaines solutions suggérées par Frege lui-même redeviennent de nouvelles questions à résoudre. C'est le cas sans nul doute avec le texte de 1884 (*Grundlagen*) où la réponse à la question portant sur la nature logique des nombres naturels redevient une nouvelle question à résoudre : En quoi la notion d'extension de concepts est-elle une notion logique ou créatrice d'objets logiques ?

En tout cas, le mérite de l'approche logiciste c'est d'êtreaux antipodes à la fois du psychologisme, de l'empirisme et du formalisme. La clé de voûte de toute cette approche c'est, en un mot, l'objectivité. Les énoncés arithmétiques et logiques deviennent, sous cet angle de vue, l'objectivation même de l'activité de la raison comprise en tant que légalisation etdétermination de cette activité créatrice de vérités objectives et publiques. La tâche de la logique et des mathématiques ne consiste pas à investir les âmes et explorer les consciences humaines. Leur tâche réelle et authentique est d'investir la raison, « la raison » précise Frege, et non pas les esprits et les consciences individuelles des gens. La notion de pensée objective se présente en vérité comme une métaphore. Ce qui est désigné comme « objectif » est constitutif de la raison, son bien le plus caractéristique, et non pas quelque chose qui lui est étrangère et extérieure. Les «pensées» ne sont pas contenues dans la raison comme le serait un objet physique dans une main, mais plutôt à l'instar des muscles et des os qui sont dans la main.

Dans son compte rendu du livre de Husserl, *Philosophie de l'Arithmétique*[1], Frege appelle naïve toute définition du nombre «pour laquelle le nombre n'est pas un énoncé portant sur un concept ou une extension de concept, alors que toute réflexion sur le nombre aboutit

(1) Publié dans Frege (1971) p. 144.

être trouvées que dans l'activité objective et «objectivisante» de la raison, à condition évidemment de comprendre la raison dans un sens non psychologique, c'est-à-dire dans un sens proche de ce que nous trouvons dans la phénoménologie transcendantale: le but de Husserl était également de fonder la science.

Ainsi, le nombre n'est pour lui (et ne devrait être) ni une propriété des objets physiques ni un élément subjectif: « donner un nombre, dit-il, c'est énoncer quelque chose d'un concept » (§ 46). Nous allons voir comment Frege va reformuler cet énoncé dans le paragraphe 55 de manière à ce que son analyse soit adéquate avec son intention de démontrer que les entités arithmétiques ne sont en vérité que des entités logiques.(1) La solution consiste à dire que le nombre est la propriété, non d'une chose, mais d'un concept, c'est-à-dire une classe d'équivalence de concepts équinumériques. Nous allons un peu plus loin voir de façon plus détaillée cette solution(2).

Par le biais de quelle démarche Frege arrive-t-il à cette solution ? En quoi cette solution est-elle intrinsèquement guidée par le dessein philosophique de la réduction « logiciste » en tant qu'objectivation fidèle de l'activité de la raison, par-delà toute conception subjectiviste et psychologiste, tout en dépassant les insuffisances, les incohérences de la théorie « naïve» de l'abstraction (Peano), de la théorie empiriste (Mill) et de la théorie synthétique *a priori* (Kant) ?

Pour donner une définition purement logique du nombre cardinal, Frege va donc démontrer que les lois de l'Arithmétique sont analytiques et dérivent entièrement de la logique. Une fois ce résultat obtenu, il pourrait tout naturellement présenter sa théorie selon laquelle le nombre (cardinal) est un objet logique.

Je vais aborder cet exposé en posant trois questions. La réponse de

(1) « Entité » ici est, bien sûr, synonyme d'objet.

(2) Le nombre 4, par exemple, dans l'énoncé appliqué : le carrosse de l'empereur est tiré par quatre chevaux, est l'extension (la classe d'équivalence) du concept « équinumérique » au concept « cheval tirant le carrosse de l'empereur ».En termes ensemblistes (cantoriens), on pourrait dire encore que le nombre 4 est l'ensemble des ensembles équipotents à un ense - ble à 4 éléments.

Il s'agit, non plus de « spécifier » le concept de nombre comme le fit Cantor ou, à l'instar de Peano, de le « définir par abstraction », mais d'en fournir une « véritable définition » qui fournisse explicitement les moyens de le réduire à des idées logiques antérieurement admises et ainsi de l'éliminer effectivement de l'axiomatique unique qui fonde le discours logico-mathématique. L'exigence logiciste ne saurait être remplie que par des définitions nominales qui assurent seules l'unicité et la réduction logique des concepts mathématiques (1).

En effet, Frege dépasse les résultats de Peano et finit par donner dans les *Grundlagen* (au Chapitre 4 et dans les paragraphes allant de 55 à 86) la première définition nominale du nombre cardinal. Cette définition, comme je viens de le dire, s'articule au sein de tout un programme amorcé dans l'*Idéographie (Begriffsschrift)* où il est question du premier texte logique de Frege paru en 1879, et réalisé, avec toutes les difficultés qu'on connaît, dans *Les Lois fondamentales de l'Arithmétique* en deux Volumes *(Grundgesetze der Arithmetik)* entre 1893 et 1903. Tout le sens du programme consiste à fonder l'arithmétique sur des bases purement logiques, ce qui veut dire que tout l'effort de Frege porte sur uneinterprétation des lois de l'Arithmétique dans des termes purement logiques.

Bien que les trois textes de Frege soient liés, je vais me concentrer plutôt sur la démarche de Frege dans le texte de 1884 tout en insistant sur la portée philosophico-mathématique de la discussion autour de la définition du nombre cardinal.

1- Le programme logiciste

Frege cherche à donner une définition générale et nominale du nombre(2). Répondre à la question « Qu'est-ce qu'un nombre ? » ne consiste pas à modéliser l'arithmétique, mais bel et bien à la fonder une fois pour toute sur des bases solides. Pour Frege, ces bases ne peuvent

(1) Denis Vernant (1993) p. 126-127.

(2) Belna écrit : « Le but de Frege est de définir les nombres eux-mêmes et non quelque ense - ble dont les éléments en auraient toutes les propriétés. En cela, il se distingue de Dedekind qui définit N comme ensemble simplement infini. Pour le dire enlangage moderne, Frege veut fonder l'arithmétique et non en donner un modèle. » Belna (1996) p. 236.

de *New Foundations* de Quine, ni faire face aux revirements inattendus de la logique mathématique, en l'occurrence l'impossibilité gödelienne de démontrer la non-contradiction de l'arithmétique par des procédés purement logiques. Frege en était conscient. Dans un texte publié en 1961 intitulé: *Three Philosophers*, G.E.M. Anscombe et P. Geach citent Wittgenstein qui dit : « La dernière fois que je vis Frege..., je lui ai dis: ne trouvez-vous aucune difficulté à votre théorie que les nombres soient des objets ? Et Frege répondit: «Parfois il me semble voir une difficulté, mais ensuite, je ne la vois plus.» (1)

Je vais donc tenter ici de présenter et de discuter la conception (problématique) de Frege au sujet de la nature des nombres comme objets logiques, exprimée dans son livre *Les Fondements de l'Arithmétique (Grundlagen,* 1884), en me posant la double question suivante:

D'abord, quelle était au juste la démarche de Frege dans les *Grundlagen* ?

Ensuite, en quoi cette démarche exprime-t-elle une sorte d'idéal philosophico-mathématique proprement fregéen qui consiste à fonder l'objectivité de la science sur des bases strictement liées à l'activité de la raison et sur rien d'autre ?

Dans le contexte de la philosophie des mathématiques de Frege, le fait de considérer l'arithmétique comme une sous-classe de la logique lui permet de montrer, de façon consistante, comment notre Raison se dévoile à elle-même comme la source non psychologique d'une activité qui déploie une connaissance objective et vraie de son objet. La définition du nombre comme objet logique et la définissabilité des nombres comme certaines classes de classes chez Frege, s'insèrent dans le mouvement intellectuel logiciste selon lequel la logique et l'arithmétique sont l'objectivation de notre activité rationnelle en rendant possible un type de connaissance qui sort de la sphère de l'ego et du sujet.

Comme l'a bien écrit Denis Vernant, Frege fut le premier à avoir proposé dès 1884 une définition logique du concept de nombre :

---

(1) Cornell University Press, 1st Edition, Juin 1961, p. 130.

Logicisme, Objectivité et Rationalité chez «Gottlob Frege»

Hamdi Mlika - Université de Kairouan

La motivation principale de tout le projet logiciste de Frege, qui consistait à trouver un fondement inébranlable pour l'activité des mathématiques, est une stricte valorisation de la Raison et de son pouvoir analytique, contre toute forme de formalisme, de psychologisme et d'intuitionnisme. Cette valorisation trouve son expression parfaite dans l'unité établie par Frege entre la créativité logique et l'activité des mathématiques. En effet,cette unité dans le cas précis de la définition du nombre[1] n'est en vérité que la réalisation d'un idéal de rationalité analytique, seul capable aux yeux de Frege de mettre au point les termes de l'objectivité logique des énoncés arithmétiques annoncée dès 1879 dans l'*Idéographie*. Une telle affirmation n'enlève en rien le caractère problématique de ce projet dit « logiciste » surtout dans sa version russellienne qui verra le jour bien plus tard. Dans tous les cas, le projet « logiciste » lui-même, dans sa double version Frego-russellienne, ne pouvait ni résister au développement des théories des ensembles et à toute la critique mathématico-ensembliste de l'espèce

(1) Dans son Introduction à la traduction des Fondements des mathématiques, écrit Claude Imbert écrit : « Frege fut le premier à montrer qu'une unité est un concept. Ce n'est ni la propriété d'un concept, ni celle d'un objet– ni l'un quelconque des objets que l'on compte. Dire d'un concept particulier s'il est ou non une unité, relève d'une classification métali - guistique. Un concept est une unité, au sens de Frege, s'il a le pouvoir de discriminer des individus ».

3- Florence Khodoss, **Kant la raison pure**, presses universitaire de France, boulevard saint-germain,Paris 8ème édition, 1968.

4- Georges Pascal, **la pensée de Kant**, presse l'imprimerie Crêté, Paris, 2ème édition 1957.

comme dans la cosmologie rationnelle tient à ce qu'on ne distingue pas nettement phénomènes et noumènes, Cette distinction qui est le propre de l'idéalisme transcendantale permet seule de comprendre qu'invinciblement poussé à se représenter un être suprême l'esprit humain ne puisse pourtant démontrer qu'il existe(1).

Conclusion :

La critique de la raison pure donne donc une réponse complète à cette question : comment à un concept peut correspondre un objet ? Ou : comment à les jugementssynthétiques a priori sont-ils possibles ? Un objet peut répondre à un concept, à condition qu'il soit construit dans l'intuition sensible a priori de l'espace et du temps comme la figure et comme le nombre: c'est le cas des objets des mathématiques et c'est pourquoi les jugements synthétiques a priori des mathématiques sont possibles. Le concept peut encore avoir un objet quand il donne une règle a priori selon laquelle est liéde divers de l'intuition sensible pour qu'un objet d'expérience soit possible : tels sont les concepts de substance de cause, et ainsi sont possibles a priori les jugements synthétiques de la physique.Mais les jugements synthétiques a priori de la métaphysiques ne rentrent ni dans un ni dans l'autre cas : leurs objets, l'âme, le monde ou dieu, ne peuvent s'exposer dans une intuition sensible et ils ne sont pas des conditions d'une expérience possible: ce qui revient à dire qu'ils ne peuvent prétendre à aucune valeur objective, c'est ainsi que les affirmations métaphysique, les dog mata, s'opposent interminablement dans une lutte sans issue, tandis que les mathématiciens progressent victorieusement(2).

Bibliographie

1- Emmanuel Kant, **La critique de la raison pure**, traduit par, J. Tissot, Libraire philosophique de ladrange,première édition,Paris, 1986.

2- Emile Bréhier, **histoire de la philosophie** (XVII=XVIII siècle), Imprimerie des presses universitaires France, paris, 2ème édition, 1983.

(1) Georges Pascal، **Kant la raison pure**، op، cit، pp 101-104،

(2) Emile Bréhier ، **Histoire de la philosophie**، op.cit، pp 482-483.

Antithèse

Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde ni hors du monde comme en étant la cause[1].

La théologie rationnelle

La théologie rationnelle nous fait assister au suprême effort d'unification de la raison et au passage, en quelque sorte de l'un à l'unique, le mouvement qui va des intuitions aux concepts puis des concepts aux idées , doit aller enfin des idées à l'idéal, l'idéal c'est l'être individuel selon l'idée : ainsi la sagesse est une idée, le sage est un idéal, il ne s'agit pas ici d'une création de l'imagination comme pourrait l'être celle d'un romancier, toujours soumise à des conditions sensibles ; il s'agit d'une exigence de la raison, par laquelle nous nous représentons un modèle dont la perfection ne saurait être égalée.

C'est précisément l'existence de l'être suprême que s'efforce de montrer la théologie rationnelle on peut ramener à trois les différentes preuves possibles : La preuve physico-théologie conclut de l'existence de ce monde tel que nous le connaissons, à l'existence de dieu :la preuve cosmologique, conclut d'une existence quelconque a l'existence de dieu : la preuve anthologique faisant abstraction de toute expérience, conclut l'existence de dieu à l'aide de simple Concepts c'est par cette dernière que Kant commence son étude, considérant qu'elle constitue le fond même des deux autres.

L'argument ontologique est ainsi nommé parce qu'il prétend tirer l'existence de l'essence: je ne puis concevoir un être absolument nécessaire sans penser en même temps qu'il existe puisqu'un être nécessaire est par définition, un être dont la non-existence est impossible.

Or remarque Kant il est évidement contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles : mais il n'ya aucune contradiction à supprimer en même temps le triangle et les trois angles..

Au fond, l'apparence dialectique, dans la théologie rationnelle

(1) Emmanuel Kant, **La critique de la raison pure**,op.cit,p 303.

Antithèse:

Le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite dans l'espace, mais il est infinie aussi bien dans le temps que dans l'espace

Deuxième Conflit:

Des idées transcendantales

Thèse:

Toute substance composée dans le monde, n'est formée de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou ce qui en est composé

Antithèse:

Aucune chose composée dans le monde, n'est formée de parties simples, et il n'existe rien de simple dans le monde[1].

Troisième Conflit:

Des idées transcendantales

Thèse:

La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes.

Antithèse

Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant des lois de la nature

Quatrième conflit

Des idées transcendantales

Thèse

Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soi comme sa cause, est un être absolument nécessaire

(1) Georges Pascal.**Kant la raison pure**, p 93.

comme le disait «Voltaire» (penser à soi, avec abstraction des choses naturelles c'est ne penser à rien, à rien du tout)[1].

La Cosmologie rationnelle

La cosmologie rationnelle prétend déterminer l'univers considéré danssa totalité, elle repose sur ce principe générale: si le conditionné est donné, la somme entière des conditions l'est aussi, et par conséquent l'inconditionné absolu qui seul rendait possible le conditionné.

Mais en vertu de ce principe la raison aboutit à des thèses contradictoires dont chacune s'établit en démontrant l'impossibilité de l'autre, On aboutit ainsi aux antinomies de la raison pure : les thèses cherchent un premier terme inconditionné auquel une série entière des conditions soit suspendue; les antithèses considèrent que c'est la série même des conditions qui forme une totalité inconditionnée : dans le premier cas le monde est fini , dans le second il est infini,il y aura bien entenduquatre groupe d'intuitions, correspondant aux catégories, que Kant va examiner[2].

La preuve cosmologique, que nous allons examiner maintenant établit l'union de nécessité absolue avec la réalité –suprême : mais au lieu de conclure, comme la précédente, de la réalité suprême à la nécessité dans l'existence, elle conclut plutôt de la nécessité absolue donnée par avance, à un certain être, à sa réalité sans borne, tout est du moins conduite de cette manière[3].

Les quatre antinomies:

Premier Conflit:

Des idées transcendantales:

Thèse:

Le monde a un commencement dans le temps et il estaussi limite dans l'espace

(1) Emmanuel Kant, **La critique de la raison pure**,op.cit,pp 579-580

(2) Georges Pascal, **Kant la raison pure**, op. cit,pp 90-92.

(3) Ibid. op. cit, p 92.

de la personnalité, de l'idéalité), Mais dans la deuxième édition il se contente d'une critique générale, c'est qu'en définitive les différents arguments reposent sur un même sophisme qu'il faut mettre en évidence.

N'est vraiment une science que si elle enferme des jugements synthétiques, Mais nous avons vu, lors de la déduction transcendantale des catégories, que le je pense est une pensée et non une intuition, c'est-à-dire que son unitéest purement analytique: la conscience que j'ai de moi-même en tant que sujet un et identique n'est nullement une l'on peut passer de cette proposition analytique à des propositions synthétiques comme les conclusions de la psychologie rationnelle.

La psychologie rationnelle ne peut, par définition, s'appuyer sur aucune expérience, c'est-à-dire sur aucune détermination du sens intime, or une science.On voit que le paralogisme consiste ici à prendre le sujet en des sens différents dans la majeure et dans la mineure. Dans la majeure, l'être pensant est considéré en général, tel qu'il pourrait être par conséquent, donnée dans l'intuition, dans la mineure, au contraire, il s'agit seulement de l'être pensant en tant qu'il a conscience de penser, duje pense qui accompagne toutes mes représentations, et en ces sens il ne saurait aucunement être objet d'intuition, la conclusion ne saurait donc s'appliquer à lui, en d'autres termes le sujet n'est que sujet et nullement objet: la pensée se définit par acte et non par des propriétés.

L'erreur est toujours de confondre le moi transcendantale et le moi empirique, la seule connaissanceque nous puisons avoir de nous est celle du moi empirique, par le sens intime et nous nous saisissons alors tels que nous nous apparaissons et non tels que nous sommes. Il n'ya de conscience que de ce qui est objet et ce qui consistel'objet, ce n'est pas la conscience du moi déterminant mais seulement celle du moi déterminable. Séparer le sujet de l'objet, c'est le perdre ; ce qui connait ne peut être[1] connu, et nous retrouvons ici le théorème sur la réfutation de l'idéalisme; il n'ya pas plus de sujet sans objet que d'objet sans sujet: le je pense ne peut connaitre que ce qui n'est pas lui,

(1) Georges Pascal, **Kant la raison pure**, op.cit. pp 90-92.

du sujet pensant, c'est-à-dire à l'idée de l'âme la seconde est celle d'une cause qui ne soit que cause: elle aboutit à l'idée de l'unité absolue de la série des conditions du phénomène, c'est-à-dire à l'idée de monde, la troisième est cellede la détermination de touts les concepts par rapport à un concept suprême qui les contiennetous: elle aboutit à l'idée de l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général, c'est-à-dire à l'idée de dieu.

L'âme, le monde et dieu sont donc les trois idées de la raison pure et l'apparence dialectique vient de ce qu'on les prend pour des déterminations objectives de nos concepts, Mais, si elles ne peuvent rien nous faire connaitre, ces idées ont du moins une sorte de réalité par ceci qu'elles sont des idées de la raison, c'est-à-dire qu'elles sont le fruit d'un raisonnement nécessaire.

« La réalité transcendantale (subjective) des concepts purs de la raison a du moins ce fondement que nous sommes conduit à de telles idées par un raisonnement nécessaire(1).

La physiologie rationnelle

La proposition je pense, ou j'existe pensant, est une proposition empirique, mais une proposition de cette espèce a pour fondement une initiation empirique, par conséquent aussi un objet pensé comme phénomène, D' ou il semble que, d'après notre théorie, l'aime même dans l'acte de la pensée, serait entièrement convertie en un phénomène, et que, de cette manière, notre conscience même, comme pure apparencene devrait a aboutir à rien(2).

La physiologie rationnelle prétend nous faire connaitre la nature du sujet, ses propositions déterminent l'âme du point de vue de la relation : l'âme une substance pensante: de la qualité : l'âme estsimple de la quantité : l'âme est une et identique ; la modalité : l'existence de l'âme est plus certaine que celle des corps dans la première édition de la critique. Kant étudiaitsuccessivement les quatre paralogismes de la psychologie rationnelle (de la substantialité, de la simplicité

(1) Florence Khodoss, **Kant la raison pure**, op.cit, p 82.

(2) Georges Pascal, **la pensée de kant**, op.cit.pp 86-87.

La dialectique transcendantale

1- définitions:

nous avons dit que la dialectique était une logique de l'apparence par opposition à l'analytique, qui est une logique de la vérité , mais il faut distinguer différents types d'apparences, l'apparence empirique -les illusions d'optique par exemple procédé de l'influence de l'imagination sur l'entendement et telle est facile à surmonter de même l'apparence logique suffit pour venir à bout des paralogismes c'est-à- dire des raisonnements sophistiques mais l'apparence transcendantale est beaucoup plus tenace, nous avons affaire ici à une illusion naturelle qui est in véritable. Il ne suffit pas de la dénoncer pour qu'elle se dissipe parce qu'elle répond à un besoin de notre esprit la dialectique transcendantale sera l'étude de cette illusion de ses sources.

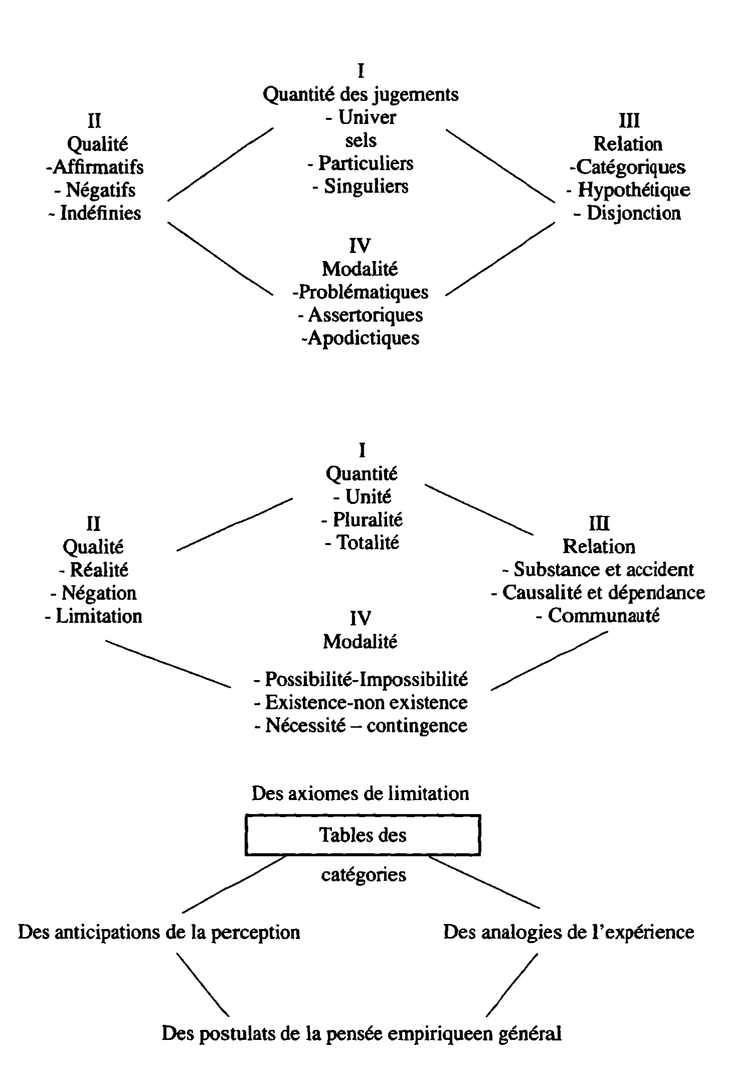
Le siège de l'apparence transcendantale est la raison pure, qu'il nous faut maintenant distinguer de l'entendement, la sensibilité était la faculté des intuitions, l'entendement de la faculté des règles : la raison est la faculté des principes : Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement est finit par la raison, il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière, pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à la plus haute unité de la pensée.

Nous avons vu que toute pensée consistait à jouer, c'est-à-dire à lier unifier l'entendement, par ses concepts, ramène à l'unité, la diversité donnée dans l'intuition ; il opère selon des règles, mais ces règles elles-mêmes la raison les prend comme point de départ pour parvenir à une plus haute unité qui est celle des principes.

En effet, l'unité à laquelle parvient l'entendement n'est jamais que celle d'un enchaînement de faits ; la raison va au-delà de l'entendement, elle est aussi pouvoir de synthèse, mais son activité porte sur des concepts et nom sur des intuitions ; limite qu'elle vise doit être totale définitive[1].

En d'autres termes, la première recherche de l'inconditionné est celle sujet qui ne suit que sujet; elle aboutit à l'idée de l'unité absolue

(1) Georges Pascal,la **pensée deKant**, op.cit, pp 62-64.


I
Quantité des jugements
- Univer
sels
- Particuliers
- Singuliers
II
Qualité
-Affirmatifs
- Négatifs
- Indéfinies
III
Relation
-Catégoriques
- Hypothétique
- Disjonction
IV
Modalité
-Problématiques
- Assertoriques
-Apodictiques
I
Quantité
- Unité
- Pluralité
- Totalité
II
Qualité
- Réalité
- Négation
- Limitation
III
Relation
- Substance et accident
- Causalité et dépendance
- Communauté
IV
Modalité
- Possibilité-Impossibilité
- Existence-non existence
- Nécessité – contingence
Des axiomes de limitation
Tables des
catégories
Des anticipations de la perception
Des analogies de l'expérience
Des postulats de la pensée empiriqueen général

qui est indépendante de toute expérience mais qui cependant détermine l'expérience d'une certaine façon. La logique transcendantale est donc une logique des formes de l'entendement en tant qu'elles sont constitues de l'expérience elle ne se divise en une Analytique et une dialectique, comme la logique d'Aristote. En effet la logique formelle nous donne les conditions sans lesquelles il n'ya pas de vérité possible tout ce qui est en contradiction avec ses règles est faux puisque ces règles concernent l'accord de la pensée avec elle-même.

La logique donne donc un critère purement négatif de la vérité, or la tentation est grande de pousser plus loin l'usage de la logique et d'en faire un instrument pour élargirnos connaissance, mais cet usage est évidemmentun abus et conduit à des raisonnements dépourvus de valeur objective comme ceux qu'Aristote appelait dialectique, par apposition au raisonnement démonstratifs qu'il étudiaitdans les analytiques, dit Kant: « La partie de la logique transcendantale qui expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels aucun objet en généralne peut être pensé est l'analytique transcendantale »[1].

02- l'analytique des concepts

L'analytique des concepts ne consiste nullement et une analyse des concepts eux-mêmes, mai plutôt en une analyse de la faculté de former des concepts c'est-à-dire de l'entendement, il s'agit de dresser une table complète concepts, Les logiciens distinguent différentes formes logiques du jugement selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité, S'inspirant de leur classification et la rendant plus systématique, Kant obtient le tableau suivant[2].

(1) Emmanuel Kant, **La critique de la raison pure**,op.cit,p29.

(2) Georges Pascal,**la pensée deKant**, op.cit, pp 58-59.

de nos connaissance, comme le croyaient« Leibniz» et «Wolff » le pur intelligible nous estentièrement inaccessible, puis que aucune chose en soi ne nous est donnée mais seulement des phénomènes. L'idéalisme transcendantal ou critique se distingue par là de l'idéalisme absolu qui réduit les corps à une pure apparence nous y reviendrons plus tard[1].

L'analytique transcendantale:

Définitions: Analytique transcendantal

Analytique des concepts

L'analytique transcendantale nous a fourni un exemple de la manière dont la simple forme logique de notre connaissance peut représentent les objets avant toute expérience, ou plutôt qui indiquent l'unité synthétique qui seul rend possible la connaissance empirique des Objets[2].

L'esthétique a répondu à la questioncommentles mathématiques pures sont-elles possibles ? En analysant les formes a priori de la sensibilité, l'espace et le temps par la sensibilité, un objet nous est donné dans l'intuition, par l'entendement il est pensé selon, des concepts. Dit Kant « intuition et concept, tels sont donc les éléments de toute notre connaissance, de telle sorte que ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans les concepts ne peuvent fournir aucune connaissance» «De ces deux propriétés, aucune n'est préférable à l'autre sans la sensibilisé, nul objet ne nous serait donné sans l'entendement, nul ne serait pensé, des pensées sans matière sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles.

La science des règles de l'entendement en général est la logique, mais la logique générale, ou logique formelle, telle qu'Aristote là constituée, fait abstraction de tout contenu de la connaissance pour ne s'intéresser qu'à la forme logique des propositions et aux rapports qui en découlent : son point de vue est moins celui de la vérité que celui de l'identité de lé cohérence, Kant fidèle à son hypothèse fondamentale des formes a Prior, conçoit une autre logique, si en effet, il y a des formes a priori de l'entendement, il y a une manière de penser les objets

(1) Georges Pascal, **la pensée de kant**, pp 48-52.

(2) Ibid, p 53.

b) **Le temps**: Nous pouvons faire pour le temps une analyse semblable à celle qui vient d'être faite pour l'espace, Il nous apparaitra ainsi que:

01- «le temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive d'une expérience quelconque».

02- « le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions » tout passe dans le temps, mais le temps ne passe pas, le temps est donc donnée a priori.

03- «Sur cette nécessité a priori se fonde aussi la possibilité de principes apodictiques concernant les rapports du temps au d'axiomes du temps en général».

04- « Le temps n'est pas un concept discursif ou, comme on dit, général, mais une forme pure de l'intuition sensible ».

05- l'infinité du temps ne signifie rien, Autre chose, une tendance qui déterminée du temps n'est possible que circonscritepar un temps unique lui sert de fondement »[1].

Conséquences

De ces analyses de l'esthétique transcendantale découlent quelque conséquences importantes sur lesquelles Kant attire l'attention, Remarquons tout d'abord que l'intuition ne nous permet d'atteindre que des phénomènes et non des choses en soi, En effet , les choses que nous percevons dans l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons puisque si nous faisons abstraction de notre constitution subjective, toutes les propriétés temporelles et spatiales des objets s'évanouissent avec le temps et l'espace eux-mêmes disons, pour reprendre une comparaison facile que si notre œil était recouvert d'un verre bleu nous verrions toutes choses bleueset cependant les choses en elles-mêmes ne seraient point bleus.

Entre le sensible et l'intelligible, il ya une différence de nature et non de degrénous ne passons pas de l'un a l'autre par un approfondissement

(1) Georges Pascal, **la pensée de Kant**,presse l'imprimerie Crêté, Paris, 2èmeédition 1957,pp 46-47.

ya deux formes pures de l'intuitions sensible, comme principes de la connaissance a priori savoir : L'espace et le temps

a) L'espace: or qu'est-ce-que l'espace et le temps ? Faut-il les considérer avec Newton, comme des êtres réels, des réalités absolues qui existeraient indépendamment de tout contenu ? Faut-il plutôt dire avec Leibniz que l'espace et le temps sont purement relatifs, l'espace étant l'ordre des coexistences et le temps l'ordre des successions ? Kant rejette l'une et l'autre thèse en montrant que l'espace et le temps dépendent uniquement de la forme de notre intuition, de la constitution subjective de notre esprit. Voici l'essentiel de cette démonstration :

01- Contre le génétisme de Berkeley ou de Platner, Kant affirme que l'espace ne peut être un concept forméà partir de l'expérience extérieur puisque toute expérience au contraire, suppose l'espace.

02- l'espace est a priori, puisque sa présentation est la condition même de la possibilité des phénomènes, On peut en effet concevoir un espace dans lequel il n'ya aurait pas d'objet mais on ne peut percevoir un objet hors de l'espace, les rapports d'espace sont constitutifs de l'objet(1).

03- l'espace n'est pas conceptuel, un concept, en effet, si nous le considérons au point de vue de sa compréhensionest construit avec des éléments plus simples que lui : or un morceau d'espace n'est pas plus simple que tout l'espace au point de vue de l'extension, un concept doit s'appliquer à une diversité d'objets: l'espace, lui ne peut s'appliquer qu'à lui-même il est un tous nos concepts d'espace supposent une intuition a priori dont ils ne sont que des limitations.

04 - l'espace ne peut être qu'une intuition parce qu'il contient en soi une multitude

Infinie de représentations ce que ne peut faire un concept, qui est seulement la représentation du caractère commun d'une multitude infinie de représentations possibles(2).

(1) Emmanuel Kant. **La critique de la raison pure**. op.cit,p. 25

(2) Florence Khodoss,**Kant la raison pure**, op.cit,pp 45-46.

concept de la matière je ne pense pas la permanence, mais simplement la présence de cette matière dans l'espace par le fait qu'elle le remplit. Ainsi je dépasse réellement le concept de la matière pour y ajouter quelque chose a priori que je ne pensais pas en lui-la proposition n'est donc pas analytique, mais synthétique et cependantpensée a priori, il en est de même des autres propositions dans la partie pure de la physique[1].

L'esthétique transcendantale

1- Définitions :C'est à la distinction classique dans les philosophies anciennes entre les objets sensibles et les objets intelligibles que Kant emprunte sa distinction entre la sensibilité et l'entendement. La sensibilité (en grec d'où le titre esthétique) est la faculté des intuitions, L'entendement (en grec d'où la logique) est la faculté des concepts par intuitions, (de quelque manière et par lequel moyen qu'une connaissance puise se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement a ceux et que tout pensée prend comme moyen pour les atteindre est l'intuition).

La faculté des intuitions sera la sensibilité ou capacité de recevoir des représentations ou encore réceptivité des impressions. (C'est donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont données, et seule nous fournit des intuitions.

Le point de départ de la connaissance est la sensation, c'est-à-dire l'impression produite par un, objet sur la sensibilité on appelle intuition empirique l'intuition qui se rapporte ainsi à son objet par le moyen de la sensation, et on appelle phénomène l'objet de l'intuition empirique, Mais la notion de phénomène appelle encore une distinction.

L'espace et le temps

Nous commencerons par isoler la sensibilité , en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y ajoute et y pense par ses concepts, de telle sorte qu'il me reste que l'intuition empirique, nous écarterons ensuite tout ce qui appartient à la sensation afin de m'avoir plus que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puise fourni a priori il résultera de cette recherche qu'il

(1) Florence Khodoss,**Kant la raison pure**, op.cit,p 45.

Dans tous les jugements ou est conçu le rapport d'un sujet à un prédicat, ce rapport est possible de deux manière :

Ou le prédicat s'appartient au sujet a comme quelque chose d'y contenu (d'une manière cachée); ou bien c'est compliment étranger au concept a quoique, à la vérité, en liaison avec lui.

Dans le premier cas, le jugement est analytique dans le second l'est synthétique

Les jugements analytique (affirmatifs) sont donc ceux dans le quelles l'union du prédicat avec le sujet est conçue par identité, ceux ai contraire dans les quels cette liaison est conçue sans identité doivent être appelés jugements synthétique(1).

Il ya des jugements synthétiques (a priori)

Les jugements mathématiques sont tous synthétiques, On pourrait bien penser tout d'abord que la proposition) 7+5=12(est une simple proposition analytiquequi ne contient rien de plus que la réunion des deux nombres en un seul, sans que l'on résulte suivant le principale de contradiction du concept d'une somme de (7) et de (5) mais à y regarder de plus près, on trouve que le conceptde la somme de (7) et de (5) pense aucunement quel est ce nombre unique qui les comprend tous deux. Le concept de (12) n'est nullement pensé par cela seul que je pense simplement cette réunion de (7) et de (5) et j'aurai beau analyser tant que je voudrai le concept d'une telle somme possible, je n'y rencontrerai cependant pas le nombre (12) Il faut dépasser ces concepts en recourant à intuition qui correspond à l'un des deux nombres.

La science de la nature (physique) contient à titre de principes des jugements synthétique apriori, je me bornerai à prendre pour exemples ces deux propositions dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste la même et dans toute communication du mouvement l'action et la réaction doivent être toujours égales l'une à l'autre, On voit clairement, pour ces deux propositions non seulement qu'elles sont nécessaires et qu'elles ont par conséquent leur origine apriori mais aussi quelles sont des propositions synthétique car dans le

(1) Kant, Ibid, p 42.

prédicat (je ne considère que les jugements affirmatifs car ce que dirai s'appliquera ensuite facilement au jugement négatifs). Ce rapport est possible de deux manières ou le prédicat (B) appartient au sujet (A) comme quelque chose qui est contenu (implicitement) dans ce concept (A) ou (B) est entièrement en dehors du concept (A) quoi qu'il soit, à la vérité en connexion avec lui, Dans le premier cas je nomme le jugement (analytique), Dans l'autre (Synthétique) ainsi les jugements (les affirmatifs) sont analytiques quand la liaison du prédicat au sujet y est pensée par identité, mais on doit appeler jugement synthétiques ceux en qui cette liaison est pensée sans identité on pourrait aussi nommer les premiers (explicatifs) les autres extensifs car lespremiers n'ajoutent rien au concept du sujet par le moyen du prédicat, mais ne font que le décomposer par l'analyse en ses concepts partiels qui ont été déjà pensée en lui tandis qu'au contraire les autres ajoutent au concept du sujet (un prédicat) qui n'avait pas étépensé lui et qu'on n'aurait pu entier par ancien démembrement [1] par exemple, lorsque je dis que touts les corps sont étendus,j'énonce un jugement analytique, car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot corps au contraire, lorsque je dis que touts les corps sont pesants, ici le prédicat est tout à fait différent de ce que je pense dans le simple concept d'un corps en général L'adjonction de ce prédicat donne par conséquent un jugement synthétique[1].

On pourrait encore appeler les premiers, jugement explicatifs, et les seconds, extensifs, par la raison que ceux-là n'ajoutent qu'en au sujet par l'attribut, mais seulement décomposent ce sujet en par concepts partiels, qui déjà y ont été conçus.

Quoique obscurément; tandis que, au contraire, les derniers ajoutent au concept du sujet un prédicat qui on'y était pas encore conçu, et qui n'aurait pu en êtredérivé par aucune décomposition quand je dis, par exemple : Tous les corps sont étendus c'est un jugement analytique, car je ne suis point obligé de sortir du concept de corps pour y trouver unie l'étendue, Au contraire ,quand je dis : tous les corps sont passants ,ici l'attribut est quelque chose de totalement différent de ce que je pense en général par le simple concept de corps.

---

(1) Florence Khodoss, **Kant la raison pure**, op.cit,pp 31-32.

sortent complémentdu champ.

De toute expérience possible, et semblent, par le moyen de concepts qui n'ont nulle part un objet sensible correspondant, étendre l'enceinte de nos jugement au-delà des limites de l'expérience[1].

Si l'entendement peut être une faculté de l'unité des phénomènes par le moyen de règles, la raison est alors la faculté de l'unité des lois de l'entendement sans des principes [1].

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute, En effet par quoi notre pouvoir de connaitre pourrait-il être éveilléet mis en action, si ce n'est pas des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part produisent par eux-mêmes des représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en trier une connaissance des objets.

Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fut un composé de ce que nous recevons des impressions sensibleset de ce que notre propre pouvoir de connaitre produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y avait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer [2].

b) Le jugement synthétique A priori:

Toute science véritable contient donc des jugements a priori, mais d'autre part les seuls jugements qui accroissent notre connaissance sont des jugements synthétiques les jugements analytiquesne font qu'exprimer autrement ce qui est déjà connu une science rigoureuse n'est donc possible que si elle contient des jugements synthétiques apriori, le problème des jugements synthétiques apriori se trouve donc au centre de tout critique de la connaissance[2].

Distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques

Dans tous les jugements ou est pensé le rapport d'un sujet à un

(1) Emmanuel Kant, **La critique de la raison pure**, p 20.

(2) Ibid, p 11.

La critique de la connaissance:

Le contraste entre les progrès des sciences et les hésitations sans fin de la métaphysiques qui pourtant semble être issue de la même facilité de connaitre oblige a poser la question: qu'est-ce-que la raison? Que veut-elle et que peut- elle? Préalablement à tout tentative de savoir métaphysique il faut donc une critique qui nesera pas une connaissance mais empêchera la raison d'errer dans ses tentatives de connaissance et constituera la seule réponse possible aux attaques des sceptiques, la métaphysique qui est ici examinée est seulement celle qui prétend être une science et elle sera soigneusement distinguée de celle est un acte de foi [1].

Les sources des connaissances

a) L'expérience et l'apriori:

Nous n'avons donc pas de connaissances antérieur à l'expérience, car l'expérience est le premier exercice de nos facultés de connaitre ou rencontrant des objets, mais l'expériencene saurait fonder ce qu'il ya d'universel et de nécessaire dans toute connaissance véritable l'universel et le nécessaire sont les marques de l'apriori, les empiristes croient extraire de l'expériencece qui en est la condition.

Toutes nos connaissances commencent avec l'expérience.

L'expérience est sans doute le premier résultat de notre entendement, qui en ouvre la matière grossière des sensations, elle est donc le premier enseignement, et un enseignement si fécond en instructions nouvelles , et la raison qui est su désireuse de connaissances de cette espèce, se trouve ainsi plutôt excitée que satisfaite des connaissances universelles, qui sont en même temps marquées d'un caractère de nécessité intrinsèque doivent être par elles –mêmes, indépendamment de l'expérience claires et certaines [2].

Une chose encore plus importante, c'est que certaines connaissances

---

(1) Florence Khodoss, **Kant la raison pure**, op.cit, pp 22– 23.

(2) Emmanuel Kant, **La critique de la raison pure**, traduit par, J. Tissot. Libraire philosoph - que de ladrange,première éditons. Paris,1986,p19.

que du particulier et du contingent. La raison (c'est-à-dire, ici la faculté des connaissances a priori) a donc non pas seulement un usage logique réglé par le principe de contradiction mais un usage réel.

Qu'est-ce qui fait la légitimité de cet usage, c'est-à-dire comment des propositions synthétiques a, priori sont-elles possibles ? C'est là l'objet de la critique de la raison pure, ou les diverses synthèses a priori, en mathématique, en physique pure, en métaphysique comparaissent en quelque sorte devant la raison, pour que leurs titres soient vérifiés(1).

Définition de la critique

Mon dessin de convaincre tous ceux qui attachent du prix aux travaux de métaphysique qu'il leur est absolument indispensable d'interrompre leur travail jusqu'à nouvel ordre. De considérer comme nul et non avenu tout ce quia été fait jusqu'ici et de soulever avant tout la question suivante : Une chose telle que la métaphysique est-elle même possible ?

Si c'est une science d'ou vient qu'elle ne puisse pas comme les autres sciences s'établir dans un assentiment universel et durable ? Si ce n'en est pas une comment se fait-il qu'elle se donne perpétuellement de l'importance sous l'apparence d'une science et qu'elle leurre l'esprit humain d'espoirs toujours obstinés mais jamais assouvis ?

Je n'entends point par la une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en générale, par rapporte toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirerindépendamment de tout expérience, par conséquent la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en générale et la détermination aussi bien de ses sources que de son étendue et de ses limites tout cela suivant des principes (2).

Le devoir de philosophie était de dissiper l'illusion provenant d'un malentendu, au risque même de réduire à néant une illusion si fort prisée et si choyée.

(1) Emile Bréhier, **histoire de la philosophie**, op.cit. p 460.

(2) Florence Khodoss, **Kant la raison pure**, presses universitaire de France, boulevard saint-germain,Pris 8ème édition 1968, p 21.

Or, la solution leibnizienne n'est qu'apparente, car par l'analyse d'un concept on peut expliciter les connaissancesnouvelles, déjà possédées, mais non pas acquérir des connaissances nouvelles comme prétendent le faire mathématicien ou métaphysicien : dire ce que Contient le concept, ce n'est pas donner au concept un objet cette solutionprépare d'ailleurs le scepticisme de « Hume.» «Hume» a en effet prouvé d'une manière irréfutable, selon «Kant « que le principe : tout ce qui arrive a une cause, n'était pas analytiquement démontrable: il n'ya donc pas d'autre ressource que de le dériver de l'expérience etd'attribuer sa nécessité(ce qui est en réalité la nier) à une habitude subjective, toute proposition a priori est analytique (c'est-à-dire que l'attribut est renfermé implicitement dans le sujet) : toute propositions synthétique (c'est-à-dire) celle ou l'attribut ne fait pas partie du sujet, comme: l'or fond à 1100 degrés) est a posteriori ou fondée sur l'expérience, telle est, en langage Kantien, la thèse de «Leibniz», qui au fond revient à refuser tout objet à l'entendement et par conséquent à nier le problème critique(1).

Ce problème ne se pose pas s'il ya des propositions synthétiques a priori, c'est à-dire des propositions qui étendent notre connaissance, sans pourtant s'appuyer sur l'expérience: or, telles sont les propositions des mathématiques, de la partie pure de la physique , de la métaphysique; une proposition telle que (7+5 =12), suppose l'acte synthétique par lequel nous construisons le nombre 12 avec les unités comprises dans les nombres (7) et (5): un axiome tel que: la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, est bien une synthèse puisque la notion de quantité (le plus court chemin) n'est point comprise analytiquement dans l'impression purement qualitative de la rectitude d'une ligne, le principe de causalité (c'est la thèse de Hume qui, du propre Avec Kant, lui a donné l'éveil) est une synthèse.En enfin, il est évident que la métaphysique prétend, en dehors de toute expérience, étendre nos connaissance sur l'âme, sur le monde et sur dieu et que la morale nous prescrit des lois qui ne sont pas fondées sur la simple analyse de la nature humaine, Or toutes ces synthèses sont à priori, puis qu'elles sont universelles et nécessaires, tandis que l'expérience ne nous donne rien

(1) Emile Bréhier, **histoire de la philosophie** (XVII=XVIII siècle), Imprimerie des presses un - versitaires France, paris, 2ème édition, 1983, pp 459-460.

Etude et Analyse de: «La critique de la raison» de Kant

Samir Belkfif - université khanchela-Algérie

Introduction:

Comment un objet peut-il répondre à un concept de l'entendement ? Telle est la question qui a donné naissance à la révolution critique. Car il y a, en faitdes sciences ou des disciplines philosophiques qui procèdent en se servant de concepts de l'entendement, en dehors de toute expérience et de toute impression sensible, et qui prétendent connaitre leur objet a priori, telles sont les mathématiques, la métaphysique, la morale, et même, selon certains, l'esthétique, qui donne les lois du goût. Toutes ces disciplines posent à l'esprit le même problème : et dés 1771«Kant « a si bien saisi leur lien que, dans l'ouvrage qu'il prépare alors sous le titre limites de la sensibilité et de la raison, il devait traiter de la métaphysique, de la théorie du goût et de la morale. Il est vrai que, d'après les conceptions régnantes, le caractère a priori de ces sciences s'expliquerait facilement: ces sciences, en tant qu'elle sont pures et non empiriques, consisteraient en effetuniquement dans l'analyse des concepts donnés, sans autre principe que celui de contradiction : la mathématique est une promotion de la logique aussi bienpour«Hume»que pour «Leibniz» : quant à la métaphysique et à la morale, elles imitent en tous, selon l'école de «Wolff» , la méthode des mathématiques : ou bien, selon «Hume» elles n'y sont pas réductibles, mais alors elles perdent entièrement tout caractère a priori, et le scepticisme est la seule issue.






| الكتاب |

إنّ الدرس الذي تقدمه الفلسفة الغربية، وبالتحديد الفلسفة الألمانية -حديثة أو معاصرة- هو درس نقدي بامتياز، فليس النقد سمة مرتبطة بالفلسفة الكانطية فحسب، التي جرت المقررات الجامعية والبحثية على اعتبارها نقدية بالأساس، فصحيح أن كانط قد دشن عصرًا نقديًا تنويريًا شعاره استعمال العقل بشجاعة، غير أن سمة النقد كمساءلة للموضوع الفلسفي ومحتواه قد ظلّ يلازم الفكر الألماني عبر تضاعيفه التاريخانية، ليس هناك ما فوق النقد أو الـ«ميتا-نقد»، كل ما هناك تراكمات جرى تقديسها بفعل العمل التاريخي، سيكون العقل الفلسفي في ألمانيا متحررًا من براثن الأسبقيات والبديهيات، إنه بناء لكشف جديد وتضحية إبستيمولوجية بمعطيات سابقة، إنه مساءلة واستنطاق وكشف ونقد، وهو آلية ستدفع بالفكر الألماني -مقارنة بغيره- إلى إحراز تقدم ملحوظ على مستوى الحقول المعرفية أو على الأقل في التأصيل لأفكار وقضايا لم يسبق التطرق إليها.




ISBN 978-614-418-210-9

جداول Jadawel
www.jadawel.net